Que sais-je ?



LA PHILOSOPHIE

André Comte-Sponville

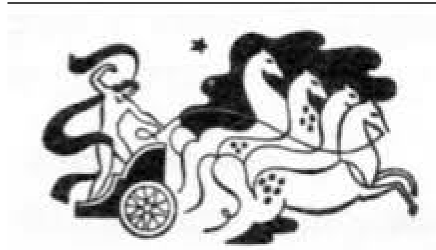
puf

QUE SAIS-JE ?

La philosophie

ANDRE COMTE-SPONVILLE

26e mille



Introduction

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

Qu'est-ce que la philosophie ? La question est déjà philosophique, en tout cas elle peut l'être (aucune question n'est philosophique par elle-même : elle ne l'est qu'au sein d'une certaine problématique, qui lui donne son sens et sa portée), ce qui explique qu'il y ait autant de réponses différentes, ou peu s'en faut, que de philosophies différentes. Ce livre s'insérant dans une collection encyclopédique, on rêverait pourtant d'une réponse œcuménique, fût-elle scolaire, qui pût éclairer le grand public sans mécontenter trop les spécialistes. Mais laquelle ? L'étymologie ne suffit pas. Que *philosophia*, en grec, signifie l'amour ou la quête de la sagesse, c'est ce que nul n'ignore. Mais qu'est-ce que la sagesse ? Et que prouve une étymologie ?

Raisonnons plutôt d'aristotélicienne façon : cherchons le « genre prochain » et la « différence spécifique ». Dans quelle catégorie plus générale peut-on faire entrer la philosophie ? Une activité ? Une pratique ? Une discipline ? Sans doute, mais c'est prendre le problème de trop loin. Un savoir ? C'est une réponse traditionnelle et obsolète. Les mots de « philosophie » ou de « sagesse », jusqu'au XVIIIe siècle, pouvaient désigner l'ensemble du savoir rationnel, aussi bien en grec ancien (par exemple chez Aristote [1]) que dans les langues modernes (par exemple chez Descartes). C'est ce qui justifie la fameuse métaphore des Principes : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale. » [2]. Cette acception n'est plus la nôtre : elle ne correspond ni à l'usage universitaire (nos facultés de philosophie sont très loin d'enseigner toutes les sciences) ni à la pratique effective de ceux qu'on appelle aujourd'hui les philosophes ou – pour ceux d'entre eux, tels Descartes ou Leibniz, qui ont fait œuvre aussi de savants – au contenu proprement philosophique, à nos yeux, de leur œuvre. Tout savoir, même rationnel, n'est pas philosophique ; et il est douteux, j'y reviendrai, que la philosophie soit un savoir, fût-il particulier. Au reste, l'exemple fameux de Socrate (qui n'est pas le premier philosophe, mais qu'aucune définition plausible de la philosophie ne saurait exclure de son champ) suffirait à récuser cette définition épistémique : celui-là n'en savait pas plus que les autres, sinon par ce « savoir » tout négatif de celui qui sait qu'il ne sait pas [3]

Le même exemple interdit, pour définir la philosophie, de partir des livres : Socrate n'en a écrit aucun. La philosophie est une *praxis*, au sens aristotélicien du terme, plutôt qu'une *poïèsis*, une activité plutôt qu'une création, une pratique plutôt qu'une œuvre. Elle n'a pas besoin, pour être ce qu'elle est, d'une fin extérieure ; elle se suffit d'elle-même et ne produit autre chose, lorsque cela arrive, que par surcroît.

Une pratique discursive, raisonnable et abstraite

Socrate, « le maître des maîtres » [4], ne se réclamait d'aucun savoir positif qui lui fût propre, et n'a

écrit aucun livre : ce n'était ni un savant ni un écrivain. Mais il parlait, mais il raisonnait, et ce discours raisonnable ou cette raison discursive (ce *logos* : le même mot, en grec, désigne le langage et la raison) offre, pour notre définition, un point de départ au moins acceptable. Un sage peut se passer de mots, de concepts, de raisonnements. Un philosophe, considéré en cette qualité, non. Une pensée peut être muette (il y a une intelligence animale, qui se mesure, comme il y a, chez les nouveau-nés, une intelligence sensori-motrice). Une philosophie, non. C'est pourquoi le langage a pu advenir (s'il n'y avait pas de pensée sans langage, il n'y aurait jamais eu de langage). C'est pourquoi la philosophie a pu advenir – comme pensée langagière, comme parole pensante, comme logos en acte. La philosophie, cela se fait « par des discours et des raisonnements », constatait Épicure [5], et je ne connais pas de philosophe qui fasse exception. On a parlé, à propos des cyniques, de « philosophie sans paroles » [6]. La formule, aussi éclairante qu'elle soit, ne saurait être prise au pied de la lettre : même les provocations silencieuses d'un Diogène ne touchent à la philosophie que par le discours qui les accompagne (à commencer par celui de Diogène lui-même) ou qu'elles supposent (par exemple les discours d'Antisthène ou de Socrate). Il ne suffit pas de se masturber sur la place publique pour être philosophe. Encore faut-il que cela fasse sens, et non comme symptôme, mais comme argument ou comme objection, ce qui ne se peut que par quelque doctrine ou raisonnement qu'on illustre, même tacitement et qu'on pourrait, au moins en droit, expliciter. Tous les philosophes n'ont pas écrit. Mais tous ont parlé, mais tous ont raisonné ; ils ne seraient pas philosophes autrement.

Tel est le *genre*, point encore prochain, dont je parti- rai : la philosophie est une pratique discursive et raisonnable (plutôt que « rationnelle », ce qu'un délire, à sa façon, est aussi). Elle entre dans le même ensemble, de ce point de vue, que les mathématiques, la biologie, le journalisme (lorsqu'il est raisonnable) ou une enquête de police (lorsqu'elle est discursive). Reste à trouver la ou les différences spécifiques qui viendront caractériser la philosophie dans le champ plus général de la raison discursive. La philosophie est une certaine espèce de discours raisonnable. Mais laquelle ? Comment spécifier la philosophie ? Par la quête de la vérité ? C'est une dimension nécessaire, non suffisante, puisqu'on peut chercher la vérité sans faire de philosophie (c'est le cas, le plus souvent, des scientifiques, des journalistes, des commissaires de police). Par la quête de la vérité *au sujet du Tout* ? Ce serait réduire la philosophie à la métaphysique, qui n'est qu'une de ses parties, et exclure de son champ, bien injustement, un Machiavel ou un Bachelard. Par l'abstraction ? Oui, pour une part. La philosophie, cela se fait avec des mots, mais avec des mots qui désignent le plus souvent des idées générales, des notions, des concepts. Cela se fait avec des raisonnements, mais qui tendent à une vérité nécessaire ou universelle, plutôt qu'à l'établissement d'un fait contingent ou d'une vérité singulière.

Cela distingue la philosophie et de l'histoire et de la littérature. La poésie, disait Aristote, est « plus philosophique » – parce que plus générale – que l'histoire. Elle dit non le vrai, mais le vraisemblable, non ce qui est arrivé, mais ce qui peut (ou pourrait, ou aurait pu) arriver, non le réel, mais le possible ou le nécessaire [7]. La philosophie, de ce point de vue, est comme une poésie au carré (« poésie sophistiquée », dira Montaigne [8]), qui n'atteint le réel que par le possible ou le nécessaire, le concret que par l'abstrait, le particulier que par l'universel. Les poètes, me semble-t-il, font plutôt l'inverse. Cela n'empêche pas qu'un même individu puisse être l'un et l'autre – voyez Lucrèce, voyez « l'allure poétique » de Platon ou Montaigne [9] –, mais cette conjonction heureuse et rare n'abolit pas davantage, entre poésie et philosophie, l'essentielle différence. Les Essais de

Montaigne, aussi délicieusement singulières que soient plusieurs des propositions qu'ils comportent, ne sont philosophiques – et ils le sont assurément – que par les conceptions ou interrogations générales qu'ils exposent. « C'est moi que je peins », prévenait leur auteur. Mais tout homme portant en lui « la forme entière de l'humaine condition », ce n'est pas sur lui seulement qu'il nous donne à penser (ce ne serait que littérature), mais bien, et de propos délibéré, sur l'humanité en général, sur la vie, sur la mort, sur la politique, sur la raison, sur l'amitié, sur le bonheur, sur l'être, sur le temps, etc., bref sur ce qu'on peut appeler la philosophie de Montaigne, qui n'est pas celle de Platon ou de Hegel, tant s'en faut, mais qui est *philosophie* aussi et – telle est du moins la définition que je cherche – au même sens du mot. D'ailleurs, Montaigne figure à ce titre au programme de nos classes terminales, comme dans la quasi-totalité de nos histoires de la philosophie et autres « Dictionnaires des philosophes ». C'est justice : s'il se méfie des systèmes, il ne s'interdit ni l'abstraction ni le raisonnement, où il excelle, et ne dédaigne pas d'élaborer – par exemple sur la connaissance ou la vertu – quelques théories au moins provisoires. Il n'est de sagesse que singulière, note-t-il (« Quand bien nous pourrions être savants du savoir d'autrui, au moins sages ne pouvons-nous être que de notre propre sagesse. ») Mais c'est là une affirmation générale, qui relève à ce titre de la philosophie, non de la sagesse. Même chose, je ne peux m'y attarder, sur la nature ou le temps. C'est par quoi Montaigne est philosophe, et non simplement, ce qui suffirait à sa gloire, l'un de nos plus grands écrivains.

Il en va de même, et a fortiori, de Platon ou de Kant, d'Aristote ou de Hegel, de Hume ou de Nietzsche, de Bergson ou de Popper. L'abstraction, même pour trouver le concret, est leur chemin obligé. Cela nous permet de préciser notre définition : pratique raisonnable et discursive, la philosophie est aussi une pratique *théorique*, c'est-à-dire indissolublement abstraite, quant à ses objets, et générale, sinon universelle, quant à ses résultats. Cela élimine de notre champ définitionnel, il le fallait évidemment, et le journalisme et l'enquête de police – fussent-ils raisonnables, comme c'est souhaitable, l'un et l'autre. Non, certes, qu'un journaliste ou un commissaire de police ne puissent élaborer de théories générales, par exemple sur l'information ou la criminalité. Mais cela, lorsqu'ils le font, ne relève plus de leur métier. Cela relève de la philosophie, du moins s'ils procèdent de façon abstraite et rigoureuse : ils se seront donné ce qu'on pourrait appeler une philosophie de l'information, une philosophie du crime, dont on ne voit guère, en vérité, comment ils pourraient se passer (aussi est-il souhaitable qu'il y ait dans nos écoles de journalisme, comme il y en a depuis longtemps dans nos facultés de droit, des cours de philosophie), mais qui peuvent intéresser aussi, à proportion de leur universalité, tout être raisonnable fini doué d'une culture philosophique au moins minimale. La philosophie n'appartient à personne. Tous y ont droit, puisque tous en ont besoin ; mais à proportion seulement de la raison et de l'abstraction dont ils sont capables.

Généralités et concepts

Cela donne raison à Auguste Comte, qui voulait que le philosophe soit « le spécialiste des généralités » [10]. Définition redoutable qui pourrait vite devenir péjorative (le mot « généralité », surtout au pluriel, l'est souvent), mais qui n'est pas sans quelque inquiétante et stimulante vérité. En philosophie, on n'échappe aux généralités, au sens péjoratif du terme (à la mauvaise abstraction, au vague, au flou), que par le talent ou le génie, qui font d'une idée générale (à force d'intelligence, de rigueur, de créativité) une œuvre à la fois singulière et universelle – non plus une idée générale, mais

un concept.

Peut-on alors, comme nous y invitent Deleuze et Guattari, définir la philosophie par la création de concepts [11] ? Au sens ordinaire de ce dernier mot, assurément pas : parce qu'on peut philosopher sans créer de concepts (c'est ce que font le plus souvent nos étudiants, dans leurs dissertations, et la plupart des philosophes, même géniaux, dans la plupart de leurs pages), et parce qu'on peut créer des concepts sans philosopher – c'est ce que font nos scientifiques les plus créatifs, qui sont rarement philosophes, et nos théoriciens, qui ne le sont pas toujours. Que Darwin, Cantor, Durkheim, Freud ou Einstein aient créé des concepts, je ne vois pas comment on pourrait le nier – sauf à donner au mot « concept », mais cela nous enfermerait dans un cercle, le sens de « concept philosophique ». Sont-ce pour autant des philosophes ? Eux-mêmes s'en défendaient, et s'il leur arrive pourtant de philosopher, c'est ordinairement sans créer pour cela le moindre concept (ils se contentent alors de réfléchir, avec des concepts créés par d'autres, aux conséquences éventuellement philosophiques des concepts scientifiques qu'ils ont créés par ailleurs : voyez par exemple Einstein, sur la nature, ou Freud, sur la religion). Quant aux philosophes avérés, on ne saurait ni réduire ni mesurer leur œuvre aux quelques concepts qu'ils ont en effet créés. C'est ce que Pascal, défendant pour une fois Descartes, a bien vu. On reprochait à l'auteur du *Discours de la méthode* de n'avoir pas inventé le *cogito* : l'idée se trouvait déjà chez saint Augustin qu'il aurait plagié. Faux procès, objecte Pascal : l'important n'est pas de savoir si Descartes a inventé le *cogito* ou s'il ne l'a « appris que dans la lecture de ce grand saint » ; l'important, c'est l'usage qu'il en fait, en y trouvant « le principe ferme et soutenu d'une physique entière », dont il déduit « une suite admirable de conséquences » [12]. Créer des concepts, c'est évidemment une partie du travail philosophique, mais jamais la seule et pas toujours la principale. Pascal est bien placé pour le savoir. Certains lui reprochent, à lui aussi, de n'avoir rien dit de nouveau. C'est qu'ils ne voient pas que « la disposition des matières est nouvelle », ce qui change et le sens et la portée de l'en- semble. Autant lui reprocher de se servir des « mots anciens » ! Comme « les mêmes mots forment d'autres pensées par leurs différentes dispositions », ainsi les mêmes pensées forment « un autre corps de discours par une disposition différente ». Il en va souvent de la philosophie comme du jeu de paume : « C'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. » [13] Encore faut-il qu'il y ait une balle, et aucune assurément n'est donnée toute faite par la nature ou la raison.

Une « pratique théorique » non scientifique

La philosophie est une pratique discursive, raisonnable et conceptuelle – ce que je résumerai, reprenant une expression de Louis Althusser [14], en disant que la philosophie est une *pratique théorique*. Définition encore insuffisante, puisqu'elle vaudrait aussi bien pour les mathématiques ou la biologie. C'est que ce n'est pas une définition : ce n'est que le *genre prochain* dans lequel s'inscrit la philosophie. Mais la différence spécifique, là, ne prête plus guère à discussion : la philosophie est *une pratique théorique non scientifique*, ce qui signifie qu'une philosophie n'est ni logiquement démontrable (à la différence des mathématiques), ni empiriquement falsifiable (à la différence des sciences expérimentales [15]). Je sais bien que les philosophes dogmatiques se flattent ordinairement d'avoir « démontré » la véracité de leurs thèses. Mais la pluralité même des philosophies, leurs conflits, sur quelque thèse que ce soit, l'incapacité des meilleurs philosophes à se convaincre – et même à se réfuter – mutuellement suffisent à indiquer qu'il n'en est rien. Les sceptiques l'ont toujours su, ce pour quoi le scepticisme, en philosophie, est le vrai [16]. Voyez

Pascal à nouveau : « Rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens ; si tous l'étaient, ils auraient tort. » [17] Scepticisme et dogmatisme, en philosophie, ne sont pas à égalité. Non seulement un seul sceptique intelligent et de bonne foi fait, pour tout dogmatisme, comme une objection incarnée, mais la pluralité même des dogmatismes est une récusation *du* dogmatisme qui suffit à invalider, au moins en fait, la prétention de chacun d'eux à la certitude. Pourquoi être stoïcien plutôt qu'épicurien ? Pourquoi cartésien plutôt que spinoziste ? Hégélien plutôt que marxiste ? Alors que le scepticisme, au contraire, est plutôt confirmé et par la pluralité de ses formes (Sextus n'est pas Pyrrhon, Montaigne n'est pas Hume) et par l'existence même (c'est l'argument de Pascal) de ses adversaires. Ainsi, tout est incertain, en philosophie, y compris que tout soit incertain.

Faire entrer la philosophie « dans la voie sûre d'une science » ? C'était le projet de Descartes, de Kant (à qui j'emprunte l'expression), de Husserl encore. Leur échec se lit assez chez leurs adversaires, et même chez leurs disciples. Voyez Spinoza ou Malebranche, après Descartes ; Fichte ou Schelling, après Kant ; Heidegger ou Sartre, après Husserl… Toute philosophie peut se désigner adéquatement par un nom propre, qui est celui de son créateur. Aucune science ne le peut, ni même aucune théorie scientifique, si ce n'est par abus de langage ou d'un point de vue seulement historique. La notion de « géométrie euclidienne » n'a de sens que depuis que la géométrie, en tant que telle, a cessé de l'être. La notion de « physique newtonienne », de même. Aucun scientifique ne se serait dit « euclidien » ou « newtonien » à la fin du XVIIIe siècle (puisqu'ils l'étaient tous) ni aujourd'hui (puisqu'ils ne le sont plus). Alors que le cartésianisme ou le spinozisme sont restés, depuis trois cents ans et contre la volonté expresse de leurs auteurs, les philosophies… de Descartes et de Spinoza. Même le *cogito*, qui passe pour l'évidence par excellence, peut être révoqué en doute. « Je pense, donc je suis » ? Autant dire « Il pleut, donc il est. » Quel est ce *il* ? Quel est ce je ? Existent-ils ? « Croyance en la grammaire », objectait Nietzsche, et quoi de plus douteux qu'une grammaire ? Que le sujet de la pensée ne soit qu'une illusion, c'est ce que de grands esprits ont pensé depuis Hume (sans parler du Bouddha) jusqu'à Nietzsche ou Lévi-Strauss. Quant à prétendre démontrer, comme le faisait Descartes, l'existence de Dieu ou du monde, c'est une naïveté à laquelle nos philosophes ont renoncé depuis longtemps. L'étrange est que la philosophie n'en sort point amoindrie, ni même notre admiration pour le génie sans pareil d'un Descartes, d'un Spinoza ou d'un Leibniz. J'en conclus que ce n'est pas la certitude que nous aimons, dans la philosophie, ni d'ailleurs le doute, mais la pensée elle-même.

Une définition de la philosophie

Nous parvenons ici à une première définition, aussi nécessairement pauvre, en compréhension, qu'elle est riche en extension. Je cherche une définition qui puisse convenir pour Socrate aussi bien que pour Kant, pour Montaigne autant que pour Leibniz, pour Machiavel autant que pour Heidegger, pour Diderot ou Nietzsche autant que pour Russell ou Wittgenstein… Comment ne serait-elle pas démesurément vaste ? Reste à vérifier, toutefois, qu'elle ne l'est pas trop – qu'elle n'excède pas, en extension, ce que les esprits informés entendent ordinairement par « philosophie ». De cette extension, les dix noms que je viens de citer donnent à peu près l'idée. Mais quid alors de la compréhension ? Définir la philosophie comme étant une pratique théorique non scientifique n'est-ce pas se contenter d'une approche négative (définir un objet par ce qu'il n'est pas) et englober dans la philosophie des pratiques ou des œuvres qui n'auraient plus rien en commun ?

La première objection est surtout formelle. Une définition négative peut décrire adéquatement un objet qui ne l'est pas. Un nombre impair, par exemple, n'est ni plus ni moins positif qu'un nombre pair. Mais il est difficile, concernant son concept, d'éviter la définition suivante : « Un nombre impair est un nombre qui n'est pas divisible par deux. » Les mots « ataraxie » ou « infini », pareillement, portent en eux la négation qui sert le plus souvent à les définir (l'absence de trouble, l'absence de limite) ; cela ne prouve pas que la réalité qu'ils désignent soit négative (c'est « être fini », dira Spinoza, qui est une négation partielle, l'infinité étant plutôt « l'affirmation absolue » d'une existence [18]. Il en va de même pour la philosophie : la définir comme « pratique théorique non scientifique », ce n'est pas l'enfermer dans le vide de ce qu'elle n'est pas (une non-science) ; c'est lui permettre de développer la positivité active de ce qu'elle est – une pratique théorique qui excède les limites de toute connaissance. Philosopher, c'est penser plus loin qu'on ne sait, et qu'on ne peut savoir. Cela, loin de réfuter la philosophie, est ce qui la rend nécessaire. Vouloir enfermer la pensée dans le champ clos du savoir accessible, ce serait encore philosopher (les sciences ne prescrivent pas de s'en tenir aux sciences), mais contre la philosophie, donc dans le ressentiment, la dénégation ou la mauvaise foi. Ce positivisme, plus étroit que celui d'Auguste Comte, serait en vérité une *misologie* (le mot se trouve chez Platon), une haine de la raison : ce serait interdire à cette dernière de s'interroger sur ses propres limites (aucune science ne tient lieu de théorie de la connaissance), sur le Tout (aucune science ne tient lieu de métaphysique), et sur l'humanité que nous voulons ou dont nous sommes capables (aucune science ne tient lieu de morale, ni d'éthique, de politique ou d'esthétique). Ce serait vouloir emprisonner ou arrêter la pensée. Mais la philosophie est une pensée libre, qui ne s'arrête pas.

La seconde objection est plus forte. Si notre définition inclut des pratiques théoriques par trop disparates, que reste-t-il de l'unité de la philosophie, que toute définition suppose ? Un traité de théologie ou un essai de psychanalyse seront souvent aussi théoriques – et aussi peu scientifiques – qu'un livre de philosophie. Il est pourtant d'usage, chez les esprits informés, d'y voir trois disciplines différentes. Cela n'annule pas notre travail de définition, puisque nous nous sommes assurément, chemin faisant, approchés de notre objet (la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin ou les *Essais de psychanalyse* de Freud touchent bien, par plusieurs aspects, à la philosophie), mais manifeste pourtant qu'il est inachevé : ces deux livres, même intéressant les philosophes, même comportant parfois de la philosophie, ne sont pas, au sens ordinaire du mot, des ouvrages de philosophie. Pourquoi ? S'agissant de la *Somme théologique*, c'est parce que celle-ci reste soumise à une révélation transcendante, ou prétendue telle, que la raison peut essayer de comprendre mais dont elle ne saurait tout à fait (du point de vue de Thomas d'Aquin et des théologiens) se libérer. S'agissant des *Essais de psychanalyse*, la réponse est tout autre : même indémontrables et non falsifiables (donc non scientifiques au sens strict du terme), ils relèvent d'une démarche de connaissance plutôt que d'interrogation ou de réflexion – par quoi la psychanalyse fait partie des sciences humaines, au sens large, plutôt que de la philosophie. Cette dernière distinction reste difficile à cerner absolument, ce qui explique que la frontière, entre la philosophie et les sciences humaines, soit poreuse ou floue. Bien des pages, chez Freud ou Marx comme chez Max Weber ou Lévi-Strauss, peuvent hésiter entre ces deux genres, voire relever des deux à la fois. Mais une frontière floue ou incertaine ne fait pas une identité : qu'on puisse hésiter sur les frontières de l'Europe (la Russie et la Turquie en font-elles partie ?) ne l'empêche pas d'exister ; qu'on puisse hésiter sur celles de la philosophie, par rapport aux sciences de l'homme, ne prouve pas qu'elle s'y dissolve. Pour ma part, et faute de pouvoir m'y étendre davantage, je dirai ceci : les sciences

humaines, sans être toujours des sciences, au sens étroit du mot (sans être toujours démontrables ou falsifiables), tendent à augmenter notre connaissance plutôt que notre sagesse (à connaître l'homme rationnellement plutôt qu'à devenir un homme ou une femme raisonnable), et cela en établissant des faits, des causes ou des lois, ce que la philosophie ne saurait faire. Un sage n'est pas un savant ; un philosophe, pas un scientifique – ou s'il l'est (Descartes, Pascal, Leibniz…), c'est dans des domaines qui échappent à la philosophie. La Terre est-elle au centre de l'Univers ? La question fut philosophique pendant des siècles – tant qu'aucune science n'était en état d'y répondre. Le problème est-il résolu (ou même est-il scientifiquement posé), il cesse par là même d'être philosophique. Cela ne retire rien à la philosophie, sinon quelques illusions dogmatiques. Philosopher, c'est penser plutôt que connaître, questionner plutôt qu'expliquer. La philosophie n'est pas un savoir de plus ; c'est une réflexion sur les savoirs disponibles (donc aussi sur leur limite : sur ce qu'on ignore). Elle vise moins à la science qu'à la sagesse, moins à augmenter notre connaissance qu'à la penser ou à la dépasser – par exemple en s'interrogeant sur le tout du réel, sur l'être ou sur l'absolu (métaphysique), sur ce que nous pouvons savoir (théorie de la connaissance), sur ce que nous devons faire (morale), sur ce que nous pouvons vivre (éthique, politique, esthétique) ou espérer (religion).

Ce ne sont que des exemples, certes privilégiés, on le verra dans la suite de cet ouvrage, mais qui n'épuisent pas pour autant le champ de la philosophie. N'importe quel objet, réel ou imaginaire, peut être l'occasion d'une pratique théorique de ce type : on a philosophé sur la littérature, sur le fondement des mathématiques, sur la bombe atomique, sur Gustave Flaubert, sur les fantômes, sur les aveugles, sur le principe de non-contradiction, sur la Révolution française, sur la Shoah, sur l'Europe, sur la technique, sur la différence sexuelle, sur l'origine des langues, sur la folie, sur le désespoir, sur le rire, sur la servitude volontaire, sur les tremblements de terre, sur les météores, sur le temps qui passe et même, parfois, sur celui qu'il fait… On voit, malgré cette bigarrure, qu'il est question le plus souvent de l'être humain ou de ce qui l'entoure. Rien d'étonnant à cela, puisque c'est l'être humain qui philosophe. Toutefois, ce ne sont pas ses objets qui définissent la philosophie, c'est la façon dont elle les traite : une certaine radicalité ouverte du questionnement, la puissance conceptuelle, la poursuite indéfinie de la rationalité, la quête d'une explication première ou ultime, l'exigence de vérité, mais sans preuve, d'universalité, mais toujours singulière, de totalité, mais toujours à reprendre ou à recommencer… La question « Qu'est-ce que la philosophie ? » est déjà philosophique, disais-je, ou peut l'être. Mais la question « Qu'est-ce que les mathématiques ? » l'est aussi (les mathématiques n'y répondent pas ni ne la posent), comme la question « Qu'est-ce que la littérature ? », si on la pousse au bout, comme les questions « Qu'est-ce que la justice ? », « Qu'est-ce qu'un être humain ? » ou « Qu'est-ce qu'une question ? » [19].

Qu'est-ce que la philosophie ? C'est une pratique théorique (discursive, raisonnable, conceptuelle), mais non scientifique ; elle ne se soumet qu'à la raison et à l'expérience – à l'exclusion de toute révélation d'origine transcendante ou surnaturelle – et vise moins à connaître qu'à penser ou questionner, moins à augmenter notre savoir qu'à réfléchir sur ce que nous savons ou ignorons. Ses objets de prédilection sont le Tout et l'homme. Son but, qui peut varier selon les époques et les individus, sera le plus souvent le bonheur, la liberté ou la vérité, voire la conjonction des trois (la sagesse). Mais, sur cela, nous reviendrons pour finir.

Chapitre I

La philosophie et son histoire

Que la philosophie ait une histoire, c'est une donnée de fait. Hegel fait mine de s'en étonner : « La philosophie se propose de connaître l'impérissable, l'éternel », alors que « l'histoire raconte ce qui a été à une époque, mais qui a disparu à une autre » [1]. Comment pourraient-elles se rencontrer sur le terrain de la seconde ? Qu'il y ait une philosophie de l'histoire, cela peut se concevoir (ce serait la vérité éternelle du devenir). Mais une histoire de la philosophie ? Si la vérité n'a pas d'histoire (elle est éternelle), comment se fait-il que la philosophie en ait une ? C'est bien sûr qu'aucune philosophie n'est la vérité – pas même, ajouterai-je, celle de Hegel, qui se veut le dépassement (donc aussi la conservation) de ce que chacune, dans le système dialectique de leur succession, a d'éternellement vrai. La philosophie est chose humaine. Comment échapperait-elle à l'historicité ? Elle est du monde. Comment échapperait-elle au devenir ?

I. Histoire de la philosophie et histoire des sciences

Il en va de la philosophie, au moins de ce point de vue, comme des sciences. Mais leur histoire respective interdit qu'on les confonde. Aucune science n'est la vérité ; aucune ne saurait donc être éternelle. C'est pourquoi il y a une histoire des sciences. Ce n'est pas l'histoire de la vérité ; ce n'est que l'histoire des connaissances (toujours partielles, relatives, provisoires) que nous en prenons – donc aussi des *progrès* de ces connaissances. Histoire pour cela toujours normative et récurrente : chaque époque se fait légitimement juge de la science des époques précédentes, comme elle sera, d'un point de vue scientifique, jugée par celles qui suivent [2]. Cela n'est possible que parce que le progrès scientifique est à la fois « démontrable » et « démontré » [3]. Comment l'est-il ? C'est où Karl Popper est le plus éclairant. Aucune science expérimentale ne peut démontrer la vérité de quelque théorie que ce soit (puisque aucune induction n'est logiquement valide : 10 000 faits ne sauraient garantir la vérité universelle et nécessaire d'une loi) ; mais toutes peuvent démontrer la fausseté de plusieurs (un seul fait y suffit), et c'est ainsi que les sciences progressent – par une espèce de sélection culturelle des théories (au sens où Darwin parle de sélection naturelle des espèces), qui élimine les théories les plus faibles (celles qui sont falsifiées par l'expérience) et garde les plus fortes (celles qui, tout en étant falsifiables, ont résisté jusqu'à présent à toute tentative de falsification).

On voit que la notion de progrès est essentielle à l'histoire des sciences. C'est elle qui interdit à quelque science que ce soit de prétendre détenir une vérité absolue (toute théorie actuelle sera dépassée par des théories ultérieures), voire une vérité certaine (on n'est scientifiquement certain que des erreurs qu'on a réfutées), mais qui garantit en même temps ce qu'il y a d'absolu et d'irréversible dans l'histoire des sciences elle-même. Que la cosmologie relativiste ne soit pas *la* vérité (absolue, définitive, éternelle), c'est bien clair ; mais elle n'en est pas moins absolument et définitivement

supérieure à la mécanique céleste de Newton, comme celle-ci était supérieure au géocentrisme de Ptolémée. Bref, l'objectivité même du progrès scientifique interdit et le dogmatisme (une science qui aurait atteint l'absolu ne pourrait plus progresser) et le nihilisme épistémologique (s'il n'y avait rien de vrai dans les sciences, elles ne pourraient pas progresser non plus). L'histoire des sciences est ainsi le gage – grâce aux progrès qu'elle atteste – de leur scientificité.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'histoire de la philosophie se présente sous un jour très différent. Si elle n'est pas non plus l'histoire de la vérité, elle n'est pas pour autant une histoire des connaissances – puisqu'il n'y a pas de connaissances proprement philosophiques. Aussi est-elle sans progrès, comme elle est sans certitude. Non seulement les différents philosophes d'une même époque divergent ordinairement sur l'essentiel, mais il n'y a, au fil des siècles ou des millénaires, aucun progrès global avéré. Que l'aristotélisme soit supérieur au platonisme, le leibnizianisme à l'aristotélisme, le kantisme au leibnizianisme, l'hégélianisme au kantisme, c'est ce que pensera… un hégélien, s'il en existe encore, convaincu que l'histoire de la philosophie, elle aussi, obéit à une raison providentielle, au point de s'identifier, au moins rétrospectivement, au système qui la pense et la clôt [4]. Les nietzschéens ou les heideggériens, qui sont plus nombreux, du moins aujourd'hui, n'en seront pas d'accord : ils verront plutôt dans l'histoire de la philosophie occidentale, depuis l'aurore indépassée des présocratiques, une longue décadence de la pensée, dominée par le judéo-christianisme, le nihilisme (Nietzsche) ou l'oubli de l'être (Heidegger)… Et combien d'autres, qui ne se reconnaissent dans aucun de ces trois courants, se sentiront plus proches d'Épicure ou de Marx que des sommets traditionnellement révérés, et en effet admirables, des histoires idéalistes ou universitaires de la philosophie ? L'histoire de la philosophie n'est pas un long fleuve tranquille. C'est une histoire « mouvementée et belliqueuse », comme dit François Dagognet [5] ; c'est une « arène », comme disait Kant (*Kampfplatz* : un lieu de combat) [6]. Il faut y compter les points, c'est à peu près ce que font les historiens, ou choisir son camp, c'est ce que font les philosophes. Mais compter les points, en l'occurrence, n'est pas neutre. L'histoire de la philosophie, comme *historia rerum gestarum,* fait partie de la philosophie, c'est-à-dire d'elle-même, comme *res gestas* : l'historien est dans l'arène. On est très loin ici de l'histoire des sciences (qui ne fait pas partie, en tant que discipline spécifique, de l'objet qu'elle étudie). L'histoire de la philosophie n'est pas celle de ses progrès, c'est celle de ses conflits, de ses créations (alors qu'on parlera plutôt, s'agissant des sciences, de découvertes), de ses œuvres. Cela la rapproche de l'histoire de l'art, au moins de ce point de vue, davantage que de l'histoire des sciences. Quel progrès, en musique, depuis Bach ? En sculpture, depuis Phidias ou Michel-Ange ? En philosophie, depuis Aristote ou Kant ?

L'histoire de la philosophie n'en est pas moins normative. C'est « une histoire *jugée* », elle aussi, qui se doit, si elle veut être philosophique (et non simplement historienne), de « distinguer l'erreur et la vérité, l'inerte et l'actif, le nuisible et le fécond » [7]. Mais elle ne saurait le faire du point de vue d'une récurrence assurée, grâce au progrès, de la supériorité du présent sur le passé. C'est plus souvent l'inverse : chaque philosophe, lisant aujourd'hui Aristote ou Kant, devra certes distinguer, dans leur pensée, ce qui lui paraît vrai ou faux, inerte ou actif, nuisible ou fécond ; mais il n'en sortira que davantage convaincu de leur génie, de ce qu'il y a d'indépassable dans leurs œuvres, enfin, presque toujours, de sa propre insuffisance, quand ce n'est pas, cela arrive, de celle de son époque. C'est ce qui explique que son jugement puisse être indépendant, au moins en partie, de ses propres positions philosophiques. Je viens d'évoquer Aristote et Kant, et point par hasard : ce sont à mon sens les deux plus grands philosophes que l'Occident ait connus. Je ne suis pourtant ni

aristotélicien ni kantien, tant s'en faut. Épicure, Lucrèce ou Spinoza (ou même La Mettrie, qui n'es qu'un petit maître) se sont approchés bien davantage de ce que je crois être la vérité. Mais, d'une part, ce n'est qu'une croyance (et non l'effet, comme dans l'histoire des sciences, d'une démonstration) ; et, d'autre part, la vérité, en philosophie, n'est pas tout : il y a des vérités plates ou stériles, des erreurs fécondes, des illusions toniques, voire indépassables. « Une erreur de Descartes, disait Alain, vaut mieux qu'une vérité d'écolier. » Aussi peut-on approuver, en philosophie, sans admirer, comme on peut, cela arrive plus souvent quand on lit les bons auteurs, admirer sans approuver. Je n'ai jamais compris, par exemple, comment on pouvait être leibnizien. Et ne connais pas de livre plus admirable, en philosophie, que la *Monadologie* ou le *Discours de métaphysique* de Leibniz.

Au reste, l'absence de progrès n'est nullement, pour la philosophie elle-même, une récusation. Elle serait plutôt le gage, pour chaque grande philosophie, de sa pérennité, au moins comme vérité possible, de son indépassable et toujours neuve singularité. La comparaison avec l'histoire des sciences tourne ici à l'avantage de la philosophie. Quel physicien, aujourd'hui, qui lise Galilée ou Newton ? Quel philosophe qui ne lise Platon et Descartes ? Toute science passée est dépassée. Toute grande philosophie, indépassable. Le premier professeur de physique venu en sait davantage, grâce au progrès de sa discipline, que les plus grands physiciens des siècles passés. Il est comme un nain monté, c'est une métaphore bien connue, sur les épaules d'un géant : il voit plus loin que lui. Le meilleur de nos professeurs de philosophie en saura toujours moins (puisque c'est d'eux qu'il parle !) que les génies écrasants qu'il explique ou commente. C'est un nain, lui aussi, mais qui ne saurait voir plus loin, même monté sur leurs épaules, que ceux par les yeux desquels il voudrait voir. Cela fait la difficulté de ce métier – on s'y confronte toujours, et sur le terrain de l'autre, à plus fort que soi – en même temps que sa grandeur. Cela fait, surtout, la vitalité perdurable de l'histoire de la philosophie, non comme simple histoire (comme ensemble de faits, qu'il suffirait de connaître et d'expliquer), mais comme histoire philosophante (comme ensemble d'idées, qu'il faut penser et juger). L'histoire des sciences regarde vers le passé ; celle de la philosophie, vers le présent ou l'avenir. Celle-là est récurrente ; celle-ci, toujours actuelle ou prospective. L'un de nos plus grands historiens de la philosophie l'a bien exprimé :

« L'intérêt de l'histoire de la philosophie l'emporte de beaucoup sur celui de l'histoire des sciences, car, avec elle, il s'agit bien moins d'erreurs avérées que de solutions possibles. Alors que les problèmes de la science du passé (synonyme de science dépassée) sont la plupart résolus ou abolis, ceux de la philosophie passée attendent toujours qu'on les résolve. C'est pourquoi tout ce qui, de la science passée, ne se survit pas dans la science actuelle apparaît, sauf de rares exceptions, comme radicalement et définitivement faux, tandis que les systèmes passés – sauf dans les parties liées à des théories scientifiques fausses –, même s'ils sont périmés, ne revêtent pas l'aspect d'erreurs formelles et semblent pouvoir receler des éléments de solution utilisables quelque jour. » [8].

Ptolémée ou Newton sont derrière nous, définitivement. Platon ou Descartes ne cessent au contraire de nous accompagner, voire, c'est le propre des génies, de nous précéder, au point qu'on soit sûr à l'avance, où qu'on aille, aussi loin qu'on puisse avancer, de les rencontrer, fût-ce dans le conflit, plusieurs fois. C'est en quoi la philosophie entretient avec son passé un rapport toujours nécessaire et constitutif – non parce que l'histoire de la philosophie tiendrait lieu de philosophie, comme le croient parfois nos universitaires, mais parce que la philosophie vivante, celle d'aujourd'hui, n'est qu'une

prolongation, aussi neuve soit-elle, de la *philosophia perennis,* celle de toujours, qui ne passe pas.

II. La philosophie antique

« De toujours », c'est une façon de parler, puisque la philosophie, semble-t-il, n'a pas 3 000 ans. On considère communément qu'elle est née en Grèce, au cours des vie et ve siècles avant Jésus-Christ. Les plus anciens philosophes connus, du moins en Occident, sont ceux qu'on appelle les présocratiques. Cela n'exclut pas qu'il y en ait eu d'autres avant et ailleurs, notamment dans les immémoriales civilisations égyptiennes, indiennes ou chinoises. Que la philosophie soit exclusivement occidentale, comme le prétendent certains, c'est bien sûr une sottise. La raison, l'expérience et la liberté de l'esprit ne sont le bien exclusif d'aucun peuple, pas plus que le goût de la vérité ou du bonheur. Pourquoi la philosophie le serait-elle ? En quoi Lao-tseu est-il moins philosophe qu'Héraclite ? Nâgârjuna ou Shankara, moins philosophes que Plotin ou Scot Érigène ? Si je ne parle dans cet ouvrage que d'auteurs occidentaux, c'est pour ne pas aller au-delà de ce que je connais de première main – non par mépris, donc, mais par humilité. La même raison m'interdit de parler des grandes philosophies persanes (al-Fârâbi, Avicenne, Sohrawardî…), arabes (Averroès, Ibn'Arabî, Ibn Khaldun…) ou juives (Juda Halevi, Maimonide, Gersonide…), bien qu'elles soient souvent indissociables, par leurs sources et leur contenu, des philosophies grecques puis européennes. On trouvera, dans la bibliographie qui clôt ce volume, de quoi combler, sinon excuser, ces lacunes.

Il reste qu'il n'est pas impossible que les Grecs – spécialement ceux des confins : d'abord en Ionie, sur la côte ouest de l'Asie Mineure, puis en Italie du Sud – aient en effet joui, en philosophie, d'une espèce d'antériorité. Pour quelle raison ? Peut-être à cause de leur situation géographique, au cœur de la Méditerranée la plus urbaine, la plus commerçante (Milet, d'où sont originaires Thalès et Anaximandre, est alors l'une des villes les plus peuplées et les plus prospères du monde grec), la plus voyageuse (Thalès serait allé en Égypte, Démocrite jusqu'aux Indes), au contact immédiat des Lydiens puis des Perses, à égale distance, ou peu s'en faut, de l'Égypte, de la Judée et de la Mésopotamie… Peut-être aussi du fait de leur situation historique, et spécialement de la découverte presque simultanée, en Grèce, des mathématiques, de la citoyenneté puis de la démocratie (qui fut peut-être inventée à Chios, autrement dit en Ionie, non loin de Milet [9]). Cela fait une rencontre singulière, et singulièrement libératrice. Un raisonnement mathématique ou un vote n'obéissent à personne – ni aux dieux ni aux rois. C'est en quoi ils sont libres. Mais rencontre problématique aussi, voire aporétique, puisque vote et démonstration n'obéissent pas davantage l'un à l'autre. Voilà que le *logos* ne dépend plus que de lui-même, mais sous deux formes différentes et même opposées (les mathématiques n'ont que faire d'un vote, aucune démonstration ne tient lieu de démocratie). Ce système de « double contrainte » est susceptible, nous disent les psychiatres, de rendre fou. J'émettrais volontiers l'hypothèse que les Grecs ont inventé la philosophie pour échapper à cette folie du *logos.* Dès lors que celui-ci est susceptible de deux procédures de décision (le vote, la démonstration) qui sont indépendantes l'une de l'autre et qui peuvent sembler incompatibles, comment échapper au conflit, au doute, à l'angoisse, au délire ? Ce n'est qu'une hypothèse. Mais ce qui n'en est pas une, c'est que le *logos,* en Grèce, se découvre libre. La philosophie, pour naître, n'en demande pas davantage. Thalès, qui fut aussi mathématicien, était le contemporain de Solon ; Pythagore, autre philosophe mathématicien, celui de Clisthène ; Socrate, celui de Périclès. Il est difficile (même si les deux premiers ne sont pas athéniens) de n'y voir que trois coïncidences.

Les présocratiques, donc, ouvrent la voie. Ils seront, contre le mythe, contre la superstition, comme les hérauts – voire les héros – de la liberté de l'esprit. Leurs œuvres sont presque intégralement perdues ; leurs dates, approximatives. Mais quelques allusions chez des auteurs plus tardifs, quelques citations, quelques fragments parfois substantiels suffisent à attester leur grandeur. Rappelons au moins les noms des plus connus : Thalès (vers 625-547 av. J.-C.), Anaximandre (610-545), Pythagore (575-500), Xénophane (570-480), Héraclite (550-480), Parménide (515-440), Anaxagore (500-428), Empédocle (490-435), Zénon d'Élée (485-430)… On y ajoute souvent Démocrite (460-370), malgré la chronologie – il est né dix ans après Socrate –, parce qu'il philosophe un peu de la même manière que les Présocratiques. Quelle est cette « manière » ? Libérée du mythe, c'est par quoi elle est philosophique, et radicale, c'est par quoi elle est métaphysique. Les philosophies présocratiques portent sur le tout du réel, dont elles cherchent le principe premier ou ultime : l'eau (Thalès), l'infini ou l'indéterminé (Anaximandre), les nombres (Pythagore), l'Un ou Dieu (Xénophane), le feu, le *logos* ou le devenir (Héraclite), l'être (Parménide et Zénon d'Élée), l'esprit (Anaxagore), l'amour et la haine (Empédocle), les atomes et le vide (Démocrite)… Aristote les appelle souvent *physiciens,* parce que le tout du réel, pour la plupart d'entre eux, n'est pas autre chose que la nature *(phusis)* : leur métaphysique est aussi une physique – bien sûr non scientifique – ou une théorie de la nature (une *phusiologia*).

Tout change avec Socrate (470-399), qui s'occupe moins de la nature ou du Tout que de l'homme. C'est ce qu'on peut appeler la révolution socratique. Sa maxime ? « Connais-toi toi-même. » Non certes, que l'introspection tienne lieu de philosophie ou y suffise ! Socrate philosophe sur la place publique, et dans le dialogue bien davantage que dans la solitude. Mais nul, pense-t-il, ne peut sortir la vérité que de soi, même s'il a besoin pour cela de la rencontre de l'autre (c'est le principe de la « maïeutique » socratique, qui veut accoucher les esprits). Or, ce qu'on découvre en soi, c'est une vérité universelle (une vérité qui ne serait pas vraie, en droit, pour tous, ne serait vraie, en fait, pour personne), y compris en matière de morale. C'est ce qu'on appelle l'intellectualisme socratique : le vrai et le bien vont ensemble (la vérité est bonne, le bien est vrai), le mal n'est qu'une erreur – ce qui entraîne, c'est un point clé du socratisme, que « nul n'est méchant volontairement ». Le modèle mathématique (une vérité nécessaire, qui n'a que faire des suffrages) l'emporte, et doit l'emporter, sur le modèle démocratique (des suffrages contingents, qui n'ont que faire de la vérité). Socrate s'oppose en cela aux sophistes, qui gagnaient leur vie, souvent fort bien, en apprenant à triompher, dans le débat, quelle que soit la position des uns et des autres. C'était tendre au « discours fort », comme disait Protagoras, plutôt qu'au discours vrai, et soumettre la pensée, en conséquence, moins à la vérité ou à la raison qu'à la victoire ou à l'efficacité. Logique de la démocratie. Logique de la sophistique. Dans une assemblée, il s'agit moins d'avoir raison que d'emporter l'adhésion du plus grand nombre. Mais cette logique, pour Socrate, n'en est pas une, puisque aucune vérité ne se vote (la raison n'est pas soumise au principe majoritaire), et puisque aucun vote n'est gage de vérité. Socrate en mourra, pour n'avoir pas su convaincre ses juges, qui l'accusaient d'impiété et le condamnèrent à mort. Mais ce sont les sophistes, philosophiquement, qui disparaîtront. Le talent, sans doute éblouissant, des plus grands d'entre eux (Protagoras, Antiphon, Gorgias, Hippias…) n'a rien pu contre l'ironie socratique. Ni leur savoir-faire (leur *technè* argumentative) contre son savoir-être (sa sagesse).

Socrate, je le rappelais dans mon introduction, n'a rien écrit. On ne connaît sa pensée que par ses disciples (surtout Platon, le plus grand d'entre eux, et Xénophon) ou ses adversaires (spécialement

Aristophane, qui le met en scène et le ridiculise dans *Les Nuées*). Mais toute la pensée grecque ultérieure porte sa marque. Ses disciples directs sont à l'origine des principaux courants de la philosophie antique, depuis la voie royale (Platon, Aristote, Plotin) jusqu'aux « petits socratiques » : Antisthène, qui retient surtout l'enseignement moral de Socrate et fonde l'école cynique ; Euclide de Mégare, qui en développe la dimension logique et mène aux Mégariques (ces deux courants, le cynique et le mégarique, se rejoindront ultérieurement dans le stoïcisme) ; Aristippe de Cyrène, qui en tire une éthique hédoniste (laquelle sera reprise et modifiée par l'épicurisme)… Cette histoire, on ne peut la suivre ici dans ses détails, ni même, faute de place, dans ses grandes lignes. Contentons-nous d'en évoquer, bien sûr trop brièvement, quelques sommets.

Le premier, peut-être le plus spectaculaire, est Platon (427-348). Ses livres sont des dialogues, dans lesquels c'est Socrate, le plus souvent, qui tient le premier rôle. Mais Platon ne se contente pas de donner la parole à son maître. Il tire les conséquences et de sa mort (le Bien ne règne pas ici-bas) et de sa pensée comme de sa vie (c'est le Bien qui est vrai, et qu'il faut suivre). Il essaie d'en dégager les conditions métaphysiques de possibilité. Tel est l'enjeu du platonisme : donner raison à Socrate, et tant pis s'il faut pour cela donner tort au monde, malgré sa beauté, à l'histoire, à la vie, à l'humanité réelle et souffrante. Il en résulte une scission, non certes entre l'Être et le Bien (toute la pensée de Platon vise au contraire à les réconcilier, après le traumatisme de la ciguë), mais entre deux mondes : le monde sensible, celui du corps, celui du devenir (c'est le monde d'Héraclite peut-être), celui de l'apparence et de l'opinion, où l'on peut condamner un sage à mort ; et le monde intelligible, que seule l'âme peut percevoir ou reconnaître, celui des Idées, celui des Essences, seules vraiment réelles, seules éternelles, monde immuable et parfait (on dirait le monde de Parménide revu par Pythagore), où Socrate, à jamais, l'emporte sur ses juges. Ce monde intelligible, les mathématiques, mieux que l'art, peuvent en donner une image (« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre »), mais la morale et la politique doivent aussi l'imiter, autant que faire se peut, comme le temps imite l'éternité, comme la vie, dans la sagesse, imite la mort (philosopher, c'est se libérer de la « folie du corps » : les vrais philosophes, même de leur vivant, sont « déjà morts »). Le corps est un tombeau, dont il importe de s'évader. C'est où l'idéalisme mène à la religion. Cet autre monde, qui est le vrai, est dominé par le Bien en soi, lequel est absolu et transcendant (« au-delà de l'essence », écrit Platon), mais que le sage parfois, s'arrachant à cette caverne qu'est notre monde, peut entrevoir, dans la distance et l'éblouissement, et qui, même ici-bas, même de loin, l'éclaire et le guide… Ainsi, l'Être et le Bien sont du même côté. Et nous – en tout cas par le corps –, de l'autre. Philosophie de la transcendance, qui débouche sur une mystique, comme on voit chez Plotin (205-270), comme on verra, beaucoup plus tard, chez Simone Weil (1909-1943), la grande platonicienne du xxe siècle. Le Bien est ailleurs : le Bien est ce qui manque ! C'est pourquoi nous l'aimons (puisque l'amour est manque), sans pouvoir, hors la mort, le posséder. Le prix à payer, métaphysiquement, est assez lourd. Dualisme de l'âme et du corps (seule l'âme est immortelle), dualité des deux mondes, scission entre l'être et le devenir, entre la sagesse et la vie, entre l'humanité et la nature… C'en est fini de la belle unité grecque, et du bonheur peut-être.

C'est ce que les successeurs de Platon tenteront de surmonter, moins à l'Académie, l'école qu'il a fondée (laquelle glissera progressivement vers le scepticisme), qu'au-dehors, et d'abord au Lycée, l'école concurrente, fondée par un ancien disciple puis assistant de Platon, mais qui fut aussi le précepteur d'Alexandre le Grand, et qui sera surtout – davantage que Platon et pendant deux mille ans – le maître de tous les philosophes professionnels et leur modèle. Aristote (384-322), car c'est bien

sûr de lui qu'il s'agit, ne croit pas aux Idées séparées. Il n'y a pas deux mondes, mais un seul. Et s'il y a deux parties dans le monde (celle des astres, d'une régularité immuable, et la nôtre, « sublunaire », vouée au hasard et au changement), elles méritent l'une et l'autre notre attention : le monde entier, qui est fini et incréé, se donne à penser et à connaître. Aussi trouve-t-on chez Aristote une logique, une physique, une biologie, une psychologie, une politique, une rhétorique, une poétique, toutes d'une richesse et d'une intelligence confondantes (même si le savoir positif en est depuis longtemps dépassé), en même temps qu'une éthique et une métaphysique, lesquelles ont dominé pendant des siècles – et dominent peut-être encore – ces deux domaines. Le Stagirite, comme on l'appelle souvent (parce qu'il est né à Stagire, en Macédoine), procède par distinctions conceptuelles : l'essence et l'accident, l'acte et la puissance, la forme et la matière… Mais pour penser, à chaque fois, l'unité des substances ou des individus, qui sont (et non les Idées) les êtres vrais. Il tend à réunifier ce que Platon séparait. L'âme ? Elle n'est pas séparée du corps : elle n'est que sa « forme » et le principe vital de son fonctionnement (ce qui l'« anime »). Le bien ? Ce n'est pas une Idée ; c'est le but de l'action (sa fin, spécialement le bonheur, qui est la fin de l'homme), voire l'action elle-même (le bien qu'on fait) ou la puissance de l'accomplir (la vertu, comme disposition acquise à bien agir), l'une et l'autre toujours incarnées et individuelles. C'est en faisant le bien qu'on apprend à le faire : l'acte, en tout, est antérieur à la puissance (il faut qu'il y ait du réel pour que quelque chose soit possible). De là l'importance de l'habitude, qui fait comme une « seconde nature », et de l'éducation. Quant à la transcendance – celle de Dieu, « acte pur », « pensée de la pensée », « Premier Moteur » immobile, qui meut tout, sans se mouvoir lui-même, par le désir qu'il inspire et qu'il ne ressent pas –, elle nous sépare moins du divin qu'elle ne nous permet, par la contemplation, de nous identifier à lui. Le but suprême de la philosophie est de nous rendre dès maintenant « immortels », du moins « autant qu'il est possible », mais sans renoncer pour cela ni au plaisir de l'action (qui s'ajoute à l'acte comme « à la jeunesse sa fleur ») ni aux joies de la connaissance et de l'amitié. Le bonheur ne se joue pas tout entier dans la contemplation, ni même dans la vertu. Encore faut-il disposer d'une santé minimale, d'une certaine aisance, d'un environnement social et politique point trop dégradé… Encore faut-il aimer et être aimé. « Sans amis, demande Aristote, qui voudrait de la vie ? » Le plus grand des philosophes antiques est peut-être aussi le plus humain.

Trop humain ? C'est ce que penseront les trois grandes écoles « hellénistiques », celles qui sont postérieures à la mort d'Alexandre, en 323 av. J.-C., donc contemporaines de la longue décadence des cités grecques. Sceptiques, épicuriens et stoïciens nous proposent, pour résister aux malheurs du temps, une sagesse à certains égards plus radicale, plus exaltante ou plus indestructible que celle d'Aristote. Mais pouvons-nous l'atteindre ? Et est-elle en mesure de nous satisfaire ?

Le scepticisme ne commence pas avec Pyrrhon (360-270). Les sophistes avaient déjà établi l'impossibilité de toute certitude, voire récusé l'idée même de vérité. Il ne s'achève pas non plus avec lui. Énésidème et Sextus Empiricus (mais aussi, d'un autre point de vue, la Nouvelle Académie, celle d'Arcésilas et Carnéade) prolongeront le sillon sceptique, celui du doute généralisé ou de la suspension du jugement – lequel renaîtra avec Montaigne et ne cessera depuis lors de s'opposer aux différents dogmatismes qui dominent presque toujours la scène philosophique. Mais Pyrrhon, qui n'a rien écrit, fut pendant deux mille ans le sceptique emblématique, voire éponyme (l'un des livres de Sextus s'appelle *Esquisses pyrrhoniennes,* et « pyrrhonisme », chez Pascal encore, est le nom le plus usuel du scepticisme). Sa pensée, du moins ce qu'on en sait, tient à peu près dans ce résumé, qu'on doit à son disciple Timon de Phlionte, lui-même cité par Aristoclès et transmis par Eusèbe :

« Les choses, Pyrrhon les montre également indifférentes, immesurables, indécidables. C'est pourquoi ni nos sensations ni nos jugements ne peuvent ni dire vrai ni se tromper. Par suite, il ne faut pas leur accorder la moindre confiance, mais être sans jugement, sans inclination d'aucun côté, inébranlable, en disant de chaque chose qu'elle n'est pas plus qu'elle n'est pas, ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas. Pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions, ce qui en résultera, c'est d'abord le silence *[aphasia],* puis la sérénité *[ataraxia]*. » [10].

On peut y voir une forme de nihilisme, aussi bien ontologique (pas d'êtres, pas de substances, pas d'essences) que gnoséologique et moral (ni Vrai ni Bien). Toutefois la vie continue, qui se suffit de l'apparence. Le sage, libéré de croyance, n'en vit que mieux.

Épicure (341-270), à l'inverse, est un dogmatique, qui a beaucoup écrit (même si on n'a conservé de son œuvre que trois lettres et quelques maximes). Son dogmatisme est à la fois sensualiste et rationaliste. La sensation est critère de vérité, et la source, directe ou indirecte, de toute connaissance. Mais seule la raison, qui en est issue, peut connaître les constituants invisibles de la nature que sont les atomes et le vide. Cette nature est infinie (elle comporte une infinité de mondes finis), éternelle (alors que chaque monde est voué à disparaître) et soumise seulement au hasard ou à elle-même. C'est en quoi elle est libre. Les dieux en font partie. Comment pourraient-ils la gouverner ? Ils vivent dans les intermondes, sont aussi matériels que le reste, et d'ailleurs ne s'occupent pas de nous. À quoi bon les prier ou les craindre ? Ce matérialisme atomistique prolonge celui de Démocrite, le modifie (en concevant un mouvement indéterminé des atomes, le *clinamen,* qui rend possibles leur rencontre et notre liberté) et le dépasse, si l'on se fie aux textes conservés, surtout dans le domaine éthique. Épicure, ici, est un maître de premier ordre. Il propose une éthique à la fois matérialiste (l'âme n'est qu'une partie du corps et mourra avec lui), hédoniste (le plaisir est le principe de tout choix) et eudémoniste (le bonheur est le souverain bien). Non, certes, qu'il s'agisse de multiplier les objets du désir ! L'éthique épicurienne est un art de jouir, mais ascétique. Il s'agit de jouir le plus possible en désirant le moins possible. Le sage se contente des plaisirs naturels et nécessaires : manger, boire, dormir, qui sont nécessaires à la vie ; avoir un toit et des vêtements, qui sont nécessaires au bien-être ; enfin l'amitié et la philosophie, qui sont nécessaires au bonheur. Aussi est-il plus heureux que l'insensé, qui ne cesse de courir après les plaisirs qui lui manquent et qui ne sauraient, même indéfiniment augmentés, le rassasier (les plaisirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires : la gloire, le pouvoir, la richesse). La philosophie épicurienne se veut une thérapie de l'âme, qui tient, tel un remède à quatre ingrédients (le *tetrapharmakon*), en quatre thèses : « Il n'y a rien à craindre des dieux ; il n'y a rien à craindre de la mort ; on peut atteindre le bonheur ; on peut supporter la douleur. »

Le résultat en est la santé de l'âme, c'est-à-dire la sagesse. Elle se reconnaît au bonheur ou à l'ataraxie (le plaisir en repos de l'âme), qui est comme une jouissance d'éternité – par quoi le sage vit « comme un dieu parmi les hommes ». Cette sagesse, l'une des plus apaisées qui fut jamais, l'une des plus lumineuses, sera reprise – avec des accents autrement tragiques – par Lucrèce, le génial disciple latin d'Épicure, le plus grand des poètes-philosophes, lequel vivra plus de deux siècles après son maître et transmettra jusqu'à nous, en des vers souvent tourmentés, ses « paroles d'or » et de paix.

La troisième sagesse hellénistique est le stoïcisme. L'école, fondée en Grèce par Zénon de Cittium

(326-264) puis Chrysippe (281-208), nous est surtout connue par les textes plus tardifs de Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, qui vécurent à Rome, aux ier et iie siècles après J.-C. Le stoïcisme, comme l'épicurisme, est une espèce de matérialisme : seuls les corps existent ; les « incorporels » (le sens, le vide, le lieu, le temps) ne sont que des abstractions. Mais ce matérialisme vitaliste et finaliste s'oppose, sur tous les points, à l'épicurisme. C'est presque une religion : le monde est plein, continu, unique, animé, intelligent, soumis à un ordre providentiel immanent – le Monde est Dieu. De là une sagesse à la fois cosmologique et rationaliste, qui est le contraire d'un hédonisme : le but n'est pas de jouir, mais de vivre conformément à la nature rationnelle et raisonnable qui nous contient et que nous sommes – le but est la vertu, c'est-à-dire, indissolublement, la liberté et le bonheur. On y parvient en apprenant à accepter ce qui ne dépend pas de soi, et à faire ce qui en dépend. Le stoïcisme n'est pas un art de jouir ; c'est un art de vouloir. Il s'agit de ne désirer que ce qui est (acceptation) ou que ce qui dépend de nous (que l'on fait donc). Comment le sage ne serait-il pas comblé ? Tout arrive comme il le désire, puisqu'il ne désire que ce qui arrive ou qu'il fait. On se trompe si l'on y voit une école de la passivité. C'est tout le contraire : une école de courage et d'action.

III. La philosophie médiévale

Le christianisme puis les invasions barbares vont recouvrir cette lumière-là, qui est la lumière grecque, mais sans l'éteindre tout à fait. Puis les barbares eux-mêmes finiront par se convertir… Or, la sagesse, pour l'Église, importe moins que le salut, et l'on ne peut être sauvé que par Dieu, point par soi. Affaire de Révélation ou de grâce, plutôt que d'intelligence ou de volonté. Affaire de sainteté, plutôt que de sagesse. La belle indépendance grecque est loin. La théologie prend le pas sur la philosophie, la foi l'emporte sur la raison, les Écritures sur l'expérience. La philosophie, même détrônée, ne disparaît pas pour autant. Saint Augustin (354-430), qui fut néoplatonicien avant d'être chrétien, marie – sur l'autel de l'Empire romain – les deux sillons juif et grec, qui ne se sépareront plus. Citoyen romain vivant en Afrique du Nord, travailleur acharné, penseur virtuose, écrivain de génie, il contribue plus qu'aucun autre à inventer ce qu'on appellera plus tard l'Occident chrétien. Mais il invente aussi une nouvelle forme de subjectivité, plus intérieure, plus réflexive, à la fois plus sûre d'elle-même et plus inquiète, qui est encore la nôtre. On lui doit la première formulation du *cogito,* la première autobiographie spirituelle (les *Confessions*), mais surtout une théorisation grandiose du christianisme. Philosophe ? Théologien ? Il est l'un et l'autre, indissociablement. Il ne cherche pas la vérité. Il essaie de comprendre celle, croit-il, qu'il a déjà trouvée, ou plutôt qui l'a trouvé, lui, qui ne le lâchera plus, qu'il ne veut que servir. C'est en quoi il fait partie du Moyen Âge, qu'il ouvre (même si l'on considère traditionnellement que celui-ci ne commence qu'avec la chute de l'Empire romain d'Occident, en 476), autant que de l'Antiquité tardive, qu'il clôt. Il est le col le plus élevé, entre ces deux massifs, mais un col qui serait en même temps un sommet.

On ne sait pas grand-chose, philosophiquement, des premiers siècles du Moyen Âge – disons entre la mort de Boèce, en 524, et la naissance de Scot Érigène, vers 810. Un monde s'est écroulé. Il faudra plusieurs générations, et sans doute bien des héros obscurs, pour que la philosophie redevienne pour nous visible. Encore reste-t-elle souvent impénétrable pour le profane, et rebutante pour le laïc. À force de se vouloir « servante de la théologie », la philosophie médiévale s'est enfermée dans ce qui deviendra après coup un ghetto : elle n'est plus guère pratiquée, depuis des siècles, que par quelques spécialistes, qui n'ont jamais réussi, malgré leurs efforts et leur compétence, à y intéresser vraiment le grand public, fût-il cultivé. Contrairement à ce qu'on croit parfois, elle ne fut pas d'emblée ni

toujours aristotélisante. Scot Érigène (810-877), Anselme de Cantorbéry (1033-1109) ou Nicolas de Cues (1401-1464) doivent davantage au néoplatonisme. L'aristotélisme, souvent transmis ou commenté par des auteurs musulmans (al-Fârâbi, Avicenne, Averroès), n'en jouera pas moins un rôle majeur, qui ne cessera de croître, depuis Abélard (1079-1142) jusqu'à Thomas d'Aquin (1225-1274). Ce dernier, qui ne lisait pas le grec, fit pourtant d'Aristote son maître après Dieu. C'est l'une des belles rencontres de l'esprit. Immense génie lui aussi, l'égal d'un Augustin (avec moins de flamme mais plus de rigueur, de puissance systématique, de précision), il parachève – près de neuf siècles après l'évêque d'Hippone – le mariage entre les Écritures et la philosophie, entre Jérusalem et Athènes, entre la Loi et le *logos,* entre la foi et la raison.

De ces dix siècles que compte le Moyen Âge, peu d'œuvres sont restées philosophiquement vivantes. On a le sentiment, rétrospectivement, d'une « interminable parenthèse, où la foi l'emporte sur la raison, le langage sur l'expérience, l'abstrait sur le concret, les mots sur les choses » (A. de Libera). On retient quelques titres, qu'on ne lit plus guère (par exemple le *Proslogion* de saint Anselme, où il invente la « preuve ontologique »), quelques problèmes, qui ne sont plus les nôtres… Seule la « querelle des universaux » surnage. Il faut dire qu'elle prolonge l'opposition de Platon et d'Aristote, dans l'Antiquité, comme elle annonce celle, dans les Temps modernes, du rationalisme et de l'empirisme, voire de l'idéalisme et du matérialisme. De quoi s'agit-il ? Du statut de l'universel. Soit une idée générale, par exemple l'idée d'homme. Est-ce une essence existant réellement, indépendamment des individus, ou n'est-ce qu'un mot, qu'un nom, qu'un bruit *(flatus vocis),* qui n'existe qu'autant qu'on le pense ou qu'on le prononce ? C'est sur quoi s'opposent les *réalistes,* en ce sens quasi platonicien du mot, qui affirment, à des degrés divers, l'existence réelle de l'universel (saint Anselme, Duns Scot…), et les *conceptualistes* ou *nominalistes,* pour lesquels, quoique là encore à des degrés divers, seuls les individus existent réellement, les généralités n'apparaissant que de façon seconde, dans l'esprit ou le langage (Roscelin, Abélard, Guillaume d'Occam, Buridan…). Ce problème est toujours le nôtre. Mais je ne connais guère de philosophes vivants qui en cherchent la réponse chez ces auteurs-là.

IV. La philosophie moderne

Quand commence la modernité ? Pour nos historiens, et même s'il y a là une part de convention et d'ethnocentrisme, c'est en 1453, quand les Turcs prennent Constantinople. La disparition de l'Empire romain d'Orient marque ainsi la fin du Moyen Âge, qu'on fait traditionnellement commencer, on s'en souvient, avec la chute de l'Empire romain d'Occident, en 476. Cela en dit long sur le poids, dans notre historiographie, de la romanité – et d'autant plus que la Renaissance, qui ouvre les Temps modernes, fut d'abord un retour aux Anciens. Les philosophes ont parfois tendance à l'oublier. On a tellement dit, depuis Hegel et Husserl, que la philosophie moderne commençait à Descartes, qu'on traite ordinairement de la Renaissance, dans nos histoires de la philosophie et à l'inverse de ce qui se fait en histoire de l'art, comme d'un appendice qui prolongerait le Moyen Âge. C'est une erreur grave de perspective. La philosophie moderne ne commence pas avec Descartes. Elle commence avec Montaigne (1533-1592), bientôt suivi par Giordano Bruno (1548-1600) et Francis Bacon (1561-1626). Elle commence dans le doute, dans le naturalisme, dans l'empirisme. Elle commence au plus près de soi (Montaigne), de la nature (Giordano Bruno) et de l'expérience (Bacon, qui est l'exact contemporain de Galilée). C'est une nouvelle révolution, qui renoue avec celle des Anciens. Montaigne loue Socrate d'avoir ramené la philosophie du « ciel, où elle perdait son temps », à «

l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besogne, et plus utile ». Mais lui-même va plus loin : il la ramène à « Michel, qui nous touche encore de plus près que l'homme ». Ce qu'il y trouve ? L'humanité tout entière, la raison sans preuves, la nature sans limites. Cette Renaissance-là, loin de prolonger le Moyen Âge, est d'une modernité que nous n'avons pas fini d'épuiser. Le « monde clos » d'une certaine Antiquité et du Moyen Âge est mort ; l'univers s'ouvre à l'infini, c'est-à-dire à lui-même [11]. L'Église n'y pourra rien. L'Inquisition n'y pourra rien. Montaigne et Galilée sont mis à l'Index ; Giordano Bruno est brûlé vif. Mais ceux-là sont immortels, quand leurs juges sont déjà oubliés.

Comment échapper à Montaigne ? Comment échapper au scepticisme, au relativisme, à une subjectivité d'autant plus saisissante qu'elle se sait insaisissable et erratique ? Comment trouver sa place dans un univers désormais infini ? Comment retrouver un fondement, une certitude, un absolu ?

Par la foi, c'est le chemin de Pascal (1623-1662), ou par la raison, c'est celui de Descartes (1596-1650). Le plus moderne des deux n'est pas celui qu'on croit.

Descartes fait mine d'abord de douter de tout. Il y voit la preuve de son existence (pour douter, il faut être), de son essence (comme « chose pensante », c'est-à-dire comme esprit), et un critère de vérité : tout ce que je conçois aussi clairement et distinctement que le *cogito* (« je pense, donc je suis ») peut légitimement être tenu pour certain. C'était s'installer dans une philosophie du sujet, pour n'en plus sortir. Nous voilà débarrassés du doute. Tout le reste du système ne sera qu'une longue « chaîne de raisons » ou de certitudes, qui prétend démontrer l'existence de Dieu, du monde et de l'âme (en tant que réellement distincte du corps) – c'est-à-dire, à très peu près, la vérité du christianisme. « Descartes, dira Péguy, ce chevalier français qui partit d'un si bon pas… » Mais c'était pour rentrer chez lui.

La postérité en retiendra surtout une méthode et un idéal. La méthode, qui ne se fie qu'à la seule « lumière naturelle », prend modèle sur les mathématiques. Elle s'appuie surtout sur l'évidence (dans l'intuition) et la certitude (dans la déduction), sur l'analyse (ramener le composé au plus simple) et la synthèse (passer du simple au composé). Quant à l'idéal, c'est un idéal d'ordre et de clarté, qui fait de Descartes un classique et le fossoyeur, après Montaigne, de la scolastique. Voilà le monde réduit à l'étendue et au mouvement – purgé de ses fantômes et autres « qualités occultes ». C'est la vraie modernité de Descartes, par quoi il annonce la science à venir, même lorsque la sienne est fausse. Il a désencombré le monde du divin, du magique, et même du mystère.

Pascal pousse la modernité plus loin. Il a lu Montaigne. Il en retient que nous n'avons accès, hors la Révélation, ni au Vrai absolu ni au Bien absolu. Le scepticisme et le relativisme seraient notre lot, si nous en étions capables. Mais cela n'est pas : nous ne pouvons ni savoir absolument ni douter absolument. À la gloire du pyrrhonisme qui triomphe dans l'impossibilité de son triomphe. Contre quoi il ne s'agit aucunement de réenchanter le monde. Le « silence éternel » des espaces infinis n'offre ni sens ni salut. L'erreur de Descartes est d'avoir réduit Dieu à son rôle métaphysique, voire mécanique (« donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement »), de ne s'être occupé que du Dieu des philosophes et des savants, en oubliant le seul qui compte réellement, celui d'Abraham et de Jacob, celui de Jésus-Christ, celui du cœur et de la foi. Pascal, mathématicien et physicien d'exception, n'est dupe ni des sciences (il voit bien que l'absolu nécessairement leur échappe) ni des prétendues « preuves » de l'existence de Dieu. Il préfère nous mettre devant notre

misère, devant notre grandeur (il faut être grand pour se savoir misérable), nous montrer qu'aucun bonheur pour nous n'est possible, hors la foi, ni aucune justice ni aucune certitude, enfin que Dieu seul – et un seul Dieu : celui de Jésus-Christ – peut nous sauver. L'étonnant est qu'il le fait avec un tel génie, aussi bien littéraire que philosophique, avec une telle profondeur, avec une telle pénétration, notamment psychologique, que plusieurs athées s'y reconnaîtront, la foi mise à part, qui verront dans les *Pensées* la description la plus exacte de la condition humaine, perdus que nous sommes dans l'infini, voués au divertissement ou à l'angoisse, à l'illusion ou au désespoir. Pascal, ou la tragédie d'exister… On en a fait un précurseur de l'existentialisme. Mais il est bien davantage. Il est « le plus grand des chrétiens », dira Nietzsche, sans doute aussi le plus grand des Français, et d'autant plus considérable, comme philosophe, qu'il n'a jamais cru à la philosophie. C'est un maître de lucidité, au « génie effrayant » (Paul Valéry) et fascinant. On n'échappe pas à Pascal. Reste à lui résister, si on le peut.

Il y eut, dans la descendance de Descartes, deux anti-Pascal de génie : Spinoza (1632-1677) et Leibniz (1646-1716).

Le premier, juif d'origine ibérique, vivait dans la Hollande du Siècle d'or. Il est le contemporain exact de Vermeer, et il y fait parfois songer, par une certaine lumière, par une certaine paix, disons par une certaine façon de saisir les choses *sub specie aeternitatis* (du point de vue de l'éternité). « Par réalité et par perfection, disait Spinoza, j'entends la même chose. » C'est ce que Vermeer, me semble-t-il, donne à voir. Mais venons-en au système. Il est exposé dans l'*Éthique,* écrite à la façon des géomètres, par définition, axiomes, propositions et démonstrations. C'est un monisme naturaliste ou panthéiste. Il n'existe qu'une seule substance, qui est infinie et comporte un nombre infini d'attributs infinis (nous n'en connaissons que deux : l'étendue et la pensée), dans lesquels on trouve, « en une infinité de modes, une infinité de choses, c'est-à-dire tout ». Cette substance peut être appelée Dieu (mais c'est un Dieu qui n'est ni créateur ni personnel) ou la Nature *(« Deus sive Natura »)*. Rien n'existe qu'en elle, qui n'existe et n'agit que « par la seule nécessité de sa nature ». Elle ne dépend de rien (elle est « cause de soi ») ; tout dépend d'elle. Immanentisme absolu : nécessitarisme absolu. Le réel est tout ; le possible n'existe que pour l'imagination. Ni transcendance ni contingence. Ni finalité ni libre arbitre. Ni surnaturel ni grâce. Il n'y a que la Nature et l'effort d'exister : il n'y a que l'infinie productivité du réel. Et pas d'autre liberté en nous que la compréhension vraie de ce qui est (la raison). Naturalisme intégral ; rationalisme absolu [12]. C'est le contraire d'un nihilisme. Il n'y a pas de valeurs absolues, mais tout, pour nous, ne se vaut pas. Car le spinozisme est aussi une philosophie du désir et de la joie. C'est en effet le désir, non la raison, qui constitue « l'essence même de l'homme », son *conatus* (la tendance de tout être à persévérer dans son être), sa puissance d'exister et d'agir. Cette puissance augmente-t-elle ? C'est ce qu'on appelle la joie. Diminue-t.elle ? C'est ce qu'on appelle la tristesse. Il s'ensuit une espèce de physique des affects, qui est la psychologie vraie. Il est de notre essence de désirer la joie, donc l'amour (puisque « l'amour est une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »). La philosophie tend à nous donner les moyens de satisfaire ce désir. Aussi culmine-t-elle dans l'amour intellectuel de Dieu, c'est-à-dire de tout, qui est la béatitude. Pascal (que Spinoza n'avait pas lu) n'a pas raison. L'homme n'est voué ni au divertissement ni au néant. Il est vrai qu'il mourra ; mais il est capable – ici, maintenant, et pourtant « avec une sorte d'éternité » – de connaître, d'agir et d'aimer. C'est ce qui l'ouvre au salut ou à la sagesse. On ne naît pas libre ; on le devient. On ne devient pas éternel ; on l'est.

Leibniz, avec un génie au moins égal, ne partage ni le pessimisme de Pascal, qu'il ignore ou méconnaît, ni le naturalisme de Spinoza, qui le choque. Comme Descartes, il prétend démontrer l'existence d'un Dieu transcendant ; mais, contre Descartes, il soumet la liberté, en Dieu, à sa bonté : un Créateur parfaitement bon ne peut vouloir que le meilleur. Notre monde, malgré ses défauts apparents ou de détail, est donc « le meilleur des mondes possibles ». C'est ce qu'on appelle l'optimisme leibnizien, dont il est facile de se moquer, comme fera Voltaire, mais que personne, chez les croyants, n'a vraiment réfuté. C'est le contraire de la Nature spinoziste, laquelle agit par-delà le bien et le mal. Leibniz part pourtant lui aussi de la notion de substance ; mais il l'individualise (chaque substance est un être « simple, c'est-à-dire sans parties »), la complexifie (chacune enveloppe en elle l'ensemble de ce qu'elle est ou qui lui arrivera) et la multiplie à l'infini (il y en a autant que d'êtres individuels : une infinité). C'est ce qu'il appelle les *monades,* qui sont « les véritables atomes de la nature » ou « les éléments des choses ». Mais ce sont des atomes spirituels. Chaque monade, consciente ou non, a sa spontanéité interne (le dynamisme leibnizien s'oppose au mécanisme cartésien : c'est la force, non l'étendue et le mouvement, qui est le fond de la nature), chacune a ses perceptions, qui expriment tout l'univers, sans qu'elle ait besoin pour cela de sortir d'elle-même ni d'agir sur les autres. Les monades sont « sans porte ni fenêtre ». Dieu seul – tel un compositeur qui serait aussi chef d'orchestre – ordonne leur ensemble (de telle sorte qu'elles « s'entr'expriment » et qu'il y ait entre elles une « harmonie universelle »). Ainsi, tout vit, tout est plein d'âmes, depuis les « monades nues », qui ne s'aperçoivent pas qu'elles perçoivent (ce sont comme des âmes « étourdies » ou inconscientes), jusqu'aux êtres humains, qui sont des monades douées de mémoire, d'intelligence et de volonté (des esprits). La matière, étant divisible, ne saurait être une substance ; l'union de l'âme et du corps n'est que « l'harmonie préétablie » entre la monade que je suis (mon âme) et les monades dont elle assure l'unité (mon corps). C'est un cas particulier de « la variété réduite à l'unité », c'est-à-dire de l'harmonie. Dieu en est la source et le garant. Ma liberté même fait partie de son plan : les dissonances concourent à la beauté de l'ensemble ; le Mal n'est que l'ombre du Bien.

Leibniz, de langue allemande mais écrivant ses plus hauts chefs-d'œuvre en français, discutant avec Clarke et Arnauld, bataillant contre Descartes, Spinoza ou Locke, est peut-être le plus européen de nos philosophes. Il est sans doute le dernier qui le soit absolument. La philosophie, au cours du xviiie siècle, perd de sa belle unité, pour se distribuer, si l'on peut dire, en un certain nombre de traditions nationales, qu'on ne saurait suivre ici. On en retient surtout trois, qui vont dominer la scène jusqu'au xxe siècle inclusivement : la française, la britannique (laquelle se prolongera aux États-Unis) et l'allemande. Non, certes, qu'aucun philosophe soit prisonnier de son pays ou de ses gènes. Nietzsche se piquait volontiers de philosopher « à la française » ; et plusieurs philosophes français s'efforceront, avec moins de talent, de philosopher « à l'allemande ». La raison n'a pas de frontières. Pourquoi la philosophie en aurait-elle ? Mais chacune a un passé, ou plusieurs, dont elle hérite ou qu'elle se choisit. Mais elle a une langue qui n'est pas indifférente. Mais elle a des problèmes qui l'occupent ou qu'elle ignore, des concepts qu'elle privilégie, des modes de réflexion ou d'argumentation qui la singularisent… Réduisons chacune de ces trois traditions à ses sommets primordiaux ; cela suffit à attester que la tradition française (Montaigne, Descartes, Pascal…) se distingue en effet de la tradition britannique (Hobbes, Locke, Hume…), laquelle ne saurait se confondre avec la tradition allemande (Leibniz, Kant, Hegel…). Un humoriste anonyme et cultivé a su donner, de ces trois traditions, une formulation plaisante, qu'on ne saurait prendre tout à fait au sérieux mais qui n'est pas non plus sans rencontrer au moins une part de la réalité, c'est-à-dire ici de

l'histoire :

« Un Français, un Anglais, un Allemand furent chargés d'une étude sur le chameau.

« Le Français alla au jardin des Plantes, y passa une demi-heure, interrogea le gardien, jeta du pain au chameau, le taquina avec le bout de son parapluie et, rentré chez lui, écrivit, pour son journal, un feuilleton plein d'aperçus piquants et spirituels.

« L'Anglais, emportant son panier à thé et un confortable matériel de campement, alla planter sa tente dans les pays d'Orient. Il en rapporta, après un séjour de deux ou trois ans, un gros volume bourré de faits sans ordre ni conclusion, mais d'une réelle valeur documentaire.

« Quant à l'Allemand, plein de mépris pour la frivolité du Français et l'absence d'idées générales de l'Anglais, il s'enferma dans sa chambre pour y rédiger un ouvrage en plusieurs volumes, intitulé : *L'Idée de Chameau, tirée de la conception du Moi.* » [13].

Ce n'est qu'une boutade, qui n'est drôle, comme toujours, que par la part de vérité qu'elle comporte.

Ces trois traditions se distinguent d'abord par le style, mais qui exprime lui-même un rapport spécifique au sujet philosophant. La philosophie française est volontiers une philosophie à la première personne, souvent avec une forte composante autobiographique. Les *Méditations métaphysiques* de Descartes sont d'abord « l'histoire d'un esprit », comme disait Ferdinand Alquié, les *Essais* de Montaigne sont un autoportrait philosophique, et les *Pensées* de Pascal, tout en condamnant le « sot projet qu'eut Montaigne de se peindre », donnent à connaître « un homme », comme dit Pascal, davantage qu'un auteur – ce dont Locke ou Hegel n'avaient cure. Et que dire des *Confessions* de Rousseau, du *Journal* de Maine de Biran ou des *Mots* de Sartre ? De là, chez beaucoup de nos philosophes, une espèce d'humilité spéculative (quand on parle de soi, il est difficile de se prendre pour Dieu : les auteurs de système, en France, sont assez rares), une façon de s'adresser au grand public plutôt qu'aux spécialistes (c'est ce que Nietzsche appelait « la belle clarté française »), et une recherche formelle davantage portée sur la qualité de l'écriture (« le style, c'est l'homme ») que sur les exigences techniques d'une prétendue démonstrativité. Il faudrait entrer dans les détails. Constatons simplement, faute de pouvoir nous y attarder davantage, que plusieurs de nos plus grands philosophes font aussi partie, en France, de nos plus grands écrivains. C'est le cas, éminemment, de Montaigne et Pascal, mais aussi de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, d'Alain, de Sartre. Même ceux de nos philosophes qui n'atteignent pas un tel niveau littéraire sont souvent des écrivains talentueux : voyez Descartes, Malebranche, Maine de Biran ou Bergson. Je ne connais guère qu'Auguste Comte, parmi les grands philosophes français, qui écrive mal. J'y vois l'une des explications de l'espèce de méconnaissance ennuyée dont cet immense esprit continue, dans son pays, d'être l'objet. La philosophie, en France, est presque un genre littéraire. Pécher contre le style, c'est déjà pécher contre l'esprit.

En Angleterre ou en Allemagne, rien de tel. Leurs plus grands philosophes ne font pas partie (à l'exception de Nietzsche, qui préférait les moralistes français) de leurs plus grands écrivains, pas plus que leurs plus grands écrivains ne font partie de leurs philosophes. C'est que le rapport au moi n'est pas le même. Le sujet philosophant, dans la tradition britannique, est plutôt celui, anonyme, d'une expérience possible. La clarté, du même coup, reste volontiers impersonnelle : c'est celle

d'une argumentation, qui n'a pas besoin de séduire pour convaincre ni d'être singulière, à la façon d'un Montaigne, pour atteindre à l'universalité. Cela pourrait expliquer pourquoi la tradition britannique ou anglo-saxonne sera si souvent l'objet, en France, d'une espèce de dédain ridicule. Nos étudiants ignorent à peu près tout de Locke, ne retiennent de Hobbes que l'apologie du pouvoir absolu, et de Hume que le fait qu'il a réveillé Kant, c'est ce dernier qui le dit, de son sommeil dogmatique… Moi-même d'ailleurs, survolant à grands traits l'histoire de la philosophie moderne, de Montaigne jusqu'à Leibniz, n'ai-je pas omis le matérialisme de Hobbes (1588-1679), l'empirisme de Locke (1632-1704), l'immatérialisme de Berkeley (1685-1753) ? On ne peut, en 128 pages, parler de tout. Mais force m'est de reconnaître que je reproduis aussi une certaine vision continentale et universitaire de l'histoire de la philosophie. Par chauvinisme ? Guère, me semble-t-il. D'ailleurs, la « grande » philosophie moderne, vue de l'Université française, serait plutôt l'allemande.

Celle-ci, de l'extérieur, frappe d'abord par sa technicité, par sa difficulté, par sa systématicité : c'est une philosophie pour spécialistes. Là encore, le statut du sujet philosophant contribue à l'expliquer. Dans le beau « Que sais-je ? » qu'il a consacré à la philosophie classique allemande, l'un de ses meilleurs interprètes pointe à plusieurs reprises, comme sa tendance principale, l'affirmation de « l'unité de la singularité et du tout, du Moi et de l'absolu, de la subjectivité et de l'être », cette philosophie se voulant dès lors « la pensée de soi, de l'absolu dans le penseur allemand » [14]. Une telle prétention, qu'on peut juger exorbitante, ne va pas sans beaucoup d'abstraction, de technicité, voire sans une certaine complaisance (par exemple chez Fichte, Schelling ou Hegel) pour la virtuosité spéculative ou jargonnante – quand ce n'est pas, diront les réfractaires, pour l'obscur ou l'esbroufe. N'importe quel individu normalement cultivé peut lire Descartes ou Pascal, Hobbes ou Locke. Il en comprendra, s'il s'y applique, l'essentiel. Je ne crois pas qu'on puisse comprendre Fichte ou Hegel sans avoir fait au préalable de solides études de philosophie. Cela ne dit rien sur le génie des uns et des autres, mais beaucoup sur leur façon de l'exercer.

Hume (1711-1776), qui est sans doute le plus grand des philosophes britanniques, est un cas particulier. Il a su trouver une espèce d'entre-deux entre ce qu'il appelait « la philosophie facile et claire », qui plaît au grand public, et « la philosophie précise et abstruse », qui ne s'adresse qu'aux spécialistes ou aux jobards. Son empirisme radical débouche sur un scepticisme modéré. Tout, dans l'esprit humain, n'est qu'impressions ou idées, celles-ci n'étant que « les images effacées » de celles-là. Aussi ne connaît-on jamais le monde tel qu'il est, mais seulement les perceptions que nous en avons. Comment savoir si elles sont vraies, puisqu'on ne peut les comparer qu'à d'autres perceptions ? Le réel, nécessairement, échappe. Toute pensée est croyance : même le principe de causalité, si essentiel aux sciences, ou la croyance en l'identité personnelle, si essentielle à une certaine métaphysique, ne sont que l'effet en nous d'une « association coutumière d'idées ». Cela n'empêche pas de dîner, de jouer au tric-trac ou de philosopher avec ses amis. Le scepticisme est sans appel, mais c'est ce qui lui interdit (un vrai sceptique devant se défier de ses doutes aussi) de prétendre à l'absolu. De là le génie si particulier de Hume, plein de fulgurances, dans l'argumentation, de radicalité, dans les thèses, et d'humanité, dans les conclusions.

C'est la lecture de Hume, je le rappelais à l'instant, qui réveilla Kant de son « sommeil dogmatique ». Cela nous ramène à la philosophie allemande. Celle-ci culmine, après Leibniz, chez Kant (1724-1804) et Hegel (1770-1831). C'est où s'achève la philosophie moderne.

Kant pensa lui-même son criticisme sur le modèle de la « révolution copernicienne ». Mais c'est en vérité d'une *contre-révolution* copernicienne qu'il s'agit : Kant remet philosophiquement le sujet au centre (de la connaissance, de la morale, de l'esthétique), d'où Copernic, physiquement, l'avait chassé. Les Lumières sont passées par là, certes utiles contre le fanatisme, mais qui risquent de mener, on l'a vu en France (avec Diderot, La Mettrie, d'Holbach, Helvétius), au matérialisme, à l'athéisme ou à « l'incrédulité des libres-penseurs ». Contre quoi Kant veut rétablir, il le dit expressément, les droits de l'espérance et de la foi. Il lui faut pour cela « limiter le savoir », et tel est l'objet de la *Critique de la raison pure*.

Non, certes, que Kant soit un sceptique. Les sciences existent. Reste à comprendre ce qui les rend possibles. Dès lors que les jugements qu'elles énoncent sont universels et nécessaires, ceux-ci ne sauraient dériver de la seule expérience. Il faut qu'il y ait en eux un élément antérieur, au moins en droit, à toute expérience, et qui la rende possible. Quoi ? Ce que Kant appelle le transcendantal, c'est-à-dire les conditions inempiriques, dans le sujet, de l'empiricité, donc de l'objectivité : les formes *a priori* de la sensibilité (l'espace et le temps) et de la pensée (les catégories de l'entendement). Aussi ne pouvons-nous connaître les choses que telles qu'elles sont *pour nous* (comme phénomènes), jamais comme elles sont *en soi* ou pour un pur esprit (comme *noumènes*). Cela même qui rend les sciences possibles leur interdit donc de prétendre à l'absolu. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes », écrit Kant, et il n'y aurait pas de connaissance autrement. Toute métaphysique dogmatique est donc illusoire, qui prétendrait connaître le suprasensible ; la vraie métaphysique (celle de Kant) n'est que la connaissance des conditions *a priori* de l'expérience. Elle ne nous apprend rien sur Dieu, sur l'âme ou sur le monde, sinon l'incapacité où nous sommes de les connaître absolument. C'est ce qui autorise à penser que « l'homme appartient à deux mondes », comme Platon, à sa façon, l'avait vu : l'un, sensible, où tout est déterminé, et l'autre, intelligible, où nous sommes libres. Ainsi la morale est sauve, qui sauve la religion.

L'absolu, s'il ne peut être connu, peut en effet être pensé. Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté de la volonté sont aussi irréfutables qu'indémontrables. On peut donc y croire, et même il le faut : c'est la seule façon, pour un sujet moral, d'échapper à l'absurde et au désespoir. Car la morale, comme les sciences, est une donnée de fait. Là-dessus, c'est Rousseau qui a raison. Il faut donc que nous soyons libres (pour que le devoir soit possible), et qu'il y ait un Dieu et une vie après la mort (pour que la morale puisse l'emporter). Ces « postulats de la raison pratique » nous ouvrent ainsi – mais de façon seulement subjective – à l'absolu. C'est ce qu'on a appelé la « dimension d'espérance » du kantisme, et l'un des basculements décisifs de la modernité : ce n'est plus la religion qui fonde la morale, c'est la morale qui fonde la religion.

C'est faire injure à cet immense génie (peut-être le plus grand, en philosophie, depuis Aristote ?) que d'en parler en quelques lignes. Mais c'eût été une injure plus grande, ou une lâcheté, que de n'en rien dire.

S'agissant de Hegel, l'embarras est redoublé. Celui qui voulut tout penser, comment en donner ne serait-ce qu'un aperçu ? Sa pensée est dialectique, c'est-à-dire fondée sur l'unité des contraires (ainsi l'être pur et le néant pur reviennent au même) et leur dépassement dans une synthèse supérieure (par exemple le devenir, unité de l'être et du néant). C'est Héraclite qui renaît, mais dans une pensée

qui veut reprendre la totalité de l'histoire de la philosophie, voire de l'Histoire en général, en l'intégrant à son système. Ce dernier, que Hegel appelle l'idéalisme absolu, comporte trois moments, qui sont comme l'autodéveloppement de l'Idée : la Logique (l'Idée se développant en soi, dans sa pure intériorité abstraite), la philosophie de la Nature (l'Idée se déployant hors de soi) et la philosophie de l'Esprit (l'Idée revenant « de son altérité en elle-même », mais conservant, dans son intériorité concrète, ce qu'elle pense et dépasse, à savoir la logique et la nature). On aura reconnu le rythme si caractéristique de la dialectique hégélienne : thèse, antithèse, synthèse… C'est comme une nouvelle Trinité, mais qui serait en forme de poupée russe. Chacun de ces moments est en effet lui-même subdivisé en trois : théorie de l'être, de l'essence et du concept, pour la logique ; mécanique, physique et organique, pour la philosophie de la nature ; enfin, pour la philosophie de l'esprit, l'esprit subjectif (qui demeure en soi : l'âme, la conscience, l'esprit), l'esprit objectif (qui se réalise hors de soi : droit, moralité, socialité, cette dernière culminant dans l'État) et l'esprit absolu (qui retourne en soi en intégrant ce qu'il dépasse : l'art, la religion, la philosophie). L'absolu n'est pas Substance, comme le croyait Spinoza, mais Sujet ou Esprit : il est le réel même, dans la rationalité enfin révélée de son devenir (« Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel »), dans l'historicité enfin accomplie de sa liberté. « Le vrai est le tout. Mais le tout n'est que l'essence qui s'accomplit par son développement. De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement *résultat,* c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même. » C'est une histoire qui se sait raison, une raison qui se sait histoire. La folie ? les passions ? la violence ? le heurt des égoïsmes ? Ce ne sont que des « ruses de la raison », par quoi elle se réalise, dialectiquement, en se jouant de ses contraires. À la fin, il n'y a plus que l'Idée ou le réel, qui ne font qu'un et constituent « le seul idéal ». Tel est le Savoir absolu (c'est-à-dire, on l'a compris, le hégélianisme lui-même) : « l'esprit se sachant lui-même comme esprit » (il ne s'agit pas de tout savoir, mais de savoir le Tout), qui est l'absolu même se sachant. L'Histoire est la Providence vraie ; la philosophie, une « théodicée ». Certains en concluront – peut-être trop vite – que c'est l'Histoire elle-même qui est Dieu, dont Hegel serait le prophète.

Le système, même réduit à son épure, est impressionnant. Mais moins toutefois que le détail, d'une richesse, d'une profondeur et d'une difficulté inépuisables. C'est l'un des sommets de la pensée, qui prétend surplomber tous les autres. Normal qu'on y respire parfois difficilement.

V. La philosophie contemporaine

Nos historiens font commencer l'époque contemporaine en 1789. Mais « la chouette de Minerve se lève au crépuscule ». La formule, qui est de Hegel, vaut aussi pour lui-même : il achève la philosophie moderne davantage qu'il n'inaugure la philosophie contemporaine, laquelle commencerait plutôt dans la volonté, chez les plus grands, d'échapper au Système. Quand la pensée croit avoir atteint le savoir absolu, que faire ? Rejeter cette prétention et continuer de philosopher.

Le rejet peut se faire – entre autres – au nom de l'individu, de la vie, de l'histoire, de l'inconscient, de la conscience, de la liberté, du langage, des sciences… Pointons rapidement quelques-uns de ces moments.

Auguste Comte (1798-1857) n'eut pas à rejeter Hegel. Il se contente de l'ignorer. Il invente lui aussi

un système monumental, d'inspiration d'ailleurs également historique, mais d'un esprit tout différent. Sa fameuse « loi des trois états » en dit l'orientation. La « marche générale de l'esprit humain » passe par trois phases successives, qui sont comme son enfance, son adolescence et sa maturité : l'état théologique ou fictif (lui-même subdivisé en trois stades : fétichisme, polythéisme, monothéisme) ; l'état métaphysique ou critique, qui est celui de l'abstraction dissolvante ; enfin l'état scientifique ou positif, qui substitue partout le relatif à l'absolu et la recherche des lois (c'est-à-dire des « relations constantes » entre les phénomènes) à « l'inaccessible détermination des causes ». Être positiviste, en ce sens, c'est renoncer à la question « Pourquoi ? », pour ne plus se poser que la question « Comment ? ». La classification des sciences, qui va du simple au complexe et du général au particulier, est le deuxième pilier du système. Les six sciences fondamentales (mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie) forment une série hiérarchisée : chacune de ces sciences dépend de celle qui précède et permet celle qui suit, dont elle ne saurait tenir lieu. Ces sciences ne sont pourtant qu'un moyen, point le but. La dernière d'entre elles, qu'Auguste Comte invente et baptise, débouche sur une politique (« L'Ordre pour base, le Progrès pour but ») et sur une religion, qui est un culte de l'Humanité en général et des grands hommes en particulier. Débouché douteux, mais qui ne saurait annuler l'immensité du travail qui y mène.

Rejeter le savoir absolu au nom de l'individu ? C'est ce que feront Stirner (1806-1856) et Kierkegaard (1813-1855). Le premier ne croit en rien – ni en Dieu ni en l'Homme. Il ne croit qu'au rien qu'il est (le moi : « l'Unique »). Sa singularité lui tient lieu de programme. Son nihilisme est un égoïsme antihumaniste.

Le second, tel un nouveau Pascal, ne croit qu'en l'absolu, qui ne saurait se dissoudre ni même s'intégrer, dans quelque *savoir* que ce soit. Absoluité de l'existence subjective (Kierkegaard, davantage que Pascal, est le vrai précurseur de l'existentialisme), absoluité de Dieu, absoluité de leur rapport (« l'individu est dans un rapport absolu avec l'absolu »)… La vie n'est pas un système, mais une aventure. Affaire non d'idées, mais de stades : le stade esthétique, fait d'intensités discontinues (Don Juan) ; le stade éthique, qui est celui de l'engagement et de la fidélité (le mariage) ; le stade religieux, qui est celui de la foi (Abraham). On passe d'un stade à un autre non par déduction ou synthèse, mais par un *saut,* qu'on peut tout au plus préparer ou anticiper : par l'ironie (entre le premier stade et le deuxième) ou par l'humour (entre le deuxième et le troisième). Mais c'est la foi, non l'humour, qui sauve.

On peut aussi refuser le système au nom de la vie : ainsi chez Schopenhauer (1788-1860), Nietzsche (1844-1900) ou Bergson (1859-1941). Mais qu'est-ce que la vie ? Pour Schopenhauer, c'est une puissance aveugle et inconsciente, le *vouloir-vivre,* qui ne tend que vers soi. Le monde est son rêve ; le corps, son symptôme ; l'histoire, son bégaiement. Tout est un (la multiplicité n'existe que dans la représentation), et tout est vain. La vie est foncièrement absurde : nous ne savons que souffrir (quand nous désirons ce que nous n'avons pas) ou nous ennuyer (lorsque nous ne souffrons plus). Cela débouche sur l'une des phrases les plus tristes de toute l'histoire de la philosophie : « La vie oscille, comme un pendule, de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui. » La seule sagesse est de se libérer de ce cycle, non par le suicide, qui reste soumis au vouloir-vivre, mais par la contemplation esthétique ou mystique. Ce dernier mot, chez le théoricien du pessimisme, ne doit pas tromper : c'est une mystique de l'immanence, très proche, de l'aveu même de Schopenhauer, des mystiques orientales. Toute vie est souffrance ; toute sagesse, renoncement.

Nietzsche, qui fut d'abord un disciple de Schopenhauer, s'en éloigne rapidement. La vie est *volonté de puissance*. Toute sagesse qui prétend lui échapper trahit une peur du combat ou une dénégation de sa propre faiblesse : ce n'est que morale d'esclaves, nihilisme ou ressentiment. La position de Nietzsche est à l'opposé : renverser toutes les valeurs (pour retrouver la morale des maîtres), refuser l'idéalisme, les bons sentiments et la mauvaise conscience (la « moraline »), vivre par-delà le bien et le mal, penser par-delà le vrai et le faux, affirmer en tout les droits de la vie, du « grand style » (le nietzschéisme est un esthétisme) et de la force. Pensée fascinante et dangereuse, qui fait sans doute de Nietzsche, génie multiforme, le plus grand sophiste des temps modernes. Il se flatte de philosopher « à coups de marteau ». Mais c'est le marteau du sculpteur et du médecin (pour tester les réflexes) au moins autant que de l'iconoclaste. « Nous avons l'art, disait-il, pour ne pas mourir de la vérité. » C'est un philosophe-artiste, dont on peut dire ce qu'il disait lui-même de l'« artiste tragique » : « Il n'est pas pessimiste ; il dit *oui* à tout ce qui est problématique et terrible, il est *dionysien.* » Il apprend à aimer la vie plus que le bonheur, le combat plus que la paix, la danse plus que la sagesse. Maître libérateur, à condition qu'on se libère aussi de lui-même.

Avec le génie doux et subtil de Bergson (sans doute le plus grand philosophe français depuis Pascal), on change d'univers. La vie, loin d'être aveugle, est intrinsèquement finalisante (plutôt que finalisée). Elle aspire moins à la puissance qu'à la liberté. C'est une « évolution créatrice », qui tend, quoique par des chemins imprévisibles, vers une spiritualisation croissante. Le bergsonisme est un dualisme, mais qui est moins substantiel que directionnel. L'esprit ? C'est la conscience, la mémoire, la liberté, c'est-à-dire la durée elle-même (qu'on ne confondra pas avec le temps spatialisé des scientifiques), en tant qu'elle s'invente et se conserve de l'intérieur. C'est l'élan vital dans sa tension créatrice. La matière ? C'est l'élan vital qui se détend, qui retombe et s'extériorise, comme une inversion et une spatialisation de la « durée pure ». Reste alors à coïncider, le plus qu'on peut et de l'intérieur, avec cette « création continue d'imprévisible nouveauté » qui est le vrai sens de la vie : tels sont l'intuition comme méthode, la liberté comme acte et le mysticisme comme horizon. « L'univers est une machine à faire des dieux » ; le bergsonisme est un spiritualisme évolutionniste.

Rejeter le système hégélien au nom de l'histoire ? C'est le mouvement paradoxal de Marx (1818-1883), qui ne renverse la dialectique, en un sens matérialiste (il la « remet sur ses pieds »), que pour l'accomplir, en un sens révolutionnaire. « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. » Aussi faut-il connaître la société pour comprendre l'homme, et la transformer pour le libérer. Marx fera pour cela de moins en moins de philosophie, de plus en plus d'économie et de politique. La vraie philosophie est *praxis* plutôt que théorie : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le transformer. » La plupart des philosophes marxistes préféreront pourtant interpréter Marx. De là, beaucoup de chapelles, de dogmatismes, de scolastique… Cela ne retire rien au génie de Marx qui avait prévenu qu'il n'était pas marxiste.

Freud (1856-1939) est-il philosophe ? Lui-même n'y a jamais prétendu. Mais il touche à la philosophie (outre ce qu'il nous apprend sur l'homme) par le soupçon qu'il fait peser sur elle : et si la philosophie n'était, elle aussi, qu'une expression – sublimée, rationalisée – de désirs inconscients ? C'est ce qui fait de Freud, avec Nietzsche et Marx, l'un des trois « maîtres du soupçon » qui vont travailler toute la philosophie du xxe siècle. La conscience, qu'on tenait traditionnellement pour un principe de vérité, tend à n'être plus qu'un principe d'illusion. On la voulait transparente à elle-

même ; la voilà opaque et mensongère.

À ce soupçon généralisé, les plus grands philosophes, au cours du xxe siècle, auront à cœur de répondre. Ils le feront le plus souvent du point de vue de la conscience elle-même, qu'elle soit saisie surtout comme volonté (Alain), intentionnalité (Husserl), existence (Jaspers), ouverture (Heidegger), liberté (Sartre), perception (Merleau-Ponty) ou responsabilité (Levinas). Les six derniers se sont réclamés de la phénoménologie, qui veut décrire « les choses mêmes », telles qu'elles apparaissent à la conscience. Ce fut sans doute, dans la philosophie continentale de ce siècle, le courant dominant. « Toute conscience est conscience de quelque chose » : c'est ce que Husserl appelle l'intentionnalité qui nous interdit de coïncider absolument avec l'étant que nous sommes (ce que Heidegger appelle le *Dasein*), ou plutôt que nous ne *sommes* pas, au sens où les choses sont, puisque nous avons à l'être (c'est ce que Sartre appelle le néant ou le pour-soi). En France, cela débouchera sur l'existentialisme, qui est une philosophie de la liberté, comme on voyait déjà chez Alain (dans lequel Jean Hyppolite décelait, non sans quelque ironique pénétration, « le vrai fondateur de l'existentialisme »), mais davantage ouverte à l'angoisse qu'au bonheur. Le talent multiforme de Sartre domine la scène. Il sera dans notre pays, pour toute la seconde moitié du xxe siècle, le « contemporain capital ». Il fait le lien entre Descartes et Heidegger, mais aussi, grâce à ses romans et à ses pièces de théâtre, entre la philosophie et le grand public. *La Nausée,* spécialement, est sans doute le plus beau roman philosophique français, depuis l'inoubliable *Jacques le fataliste* de Diderot.

Je parlais de « philosophie continentale »… C'est que la philosophie s'est scindée, au xxe siècle, en deux blocs très différents, qui se sont moins combattus qu'ignorés ou méprisés : la philosophie dite « continentale », que nous venons d'évoquer, et la philosophie « analytique », surtout influente dans les pays anglo-saxons et scandinaves. Celle-ci se réclame de Hume davantage que de Descartes, de Frege (1848-1925) plus que de Kant, de Russell et Wittgenstein plus que de Nietzsche ou Heidegger. Elle est d'inspiration à la fois empiriste et logicienne (même si l'« empirisme logique », tel qu'on le voit chez Carnap, ne fut que l'un de ses courants). Elle privilégie l'analyse, aussi bien logique que linguistique, sur la synthèse, se réclame du réalisme plus que de l'idéalisme, s'intéresse davantage à l'actualité des sciences qu'au passé de la philosophie, enfin attache plus d'importance à la clarté et à la rigueur de l'argumentation qu'à la profondeur, réelle ou supposée, de la vision. C'est une autre façon de s'opposer à Hegel : au nom de la logique, du langage ou des sciences, plutôt qu'en celui de la vie, de l'histoire ou de la subjectivité.

Cela commença peut-être à Cambridge, où Moore (1873-1958) et Russell (1872-1970), bientôt rejoints par un disciple génial et indocile, l'Autrichien Ludwig Wittgenstein (1889-1951), travaillent de concert, sinon toujours en harmonie, sur l'éthique, le fondement des mathématiques ou les rapports entre la logique et la philosophie. Cela se prolonge en Autriche, autour de Carnap (1891-1970) et du cercle de Vienne, qui veulent en finir avec la métaphysique, puis aux États-Unis, autour du même Carnap, qui y trouve refuge en 1936, et de Quine (1908-2000), qui assouplit l'empirisme pour le sauver. Cela continue, quoique de façon différente, chez Karl Popper (1902-1994) et John Rawls (1921-2002), qui font le lien entre les deux traditions, le premier travaillant surtout sur la « ligne de démarcation » entre ce qui est scientifique (donc falsifiable) et ce qui ne l'est pas, le second proposant une nouvelle « théorie de la justice ». Beaucoup d'intelligence, de talent, d'invention et parfois davantage de rigueur ou d'honnêteté intellectuelle que dans la philosophie « continentale » à

la même époque.

Celle-ci n'a pas ignoré tout à fait la logique, l'épistémologie ou l'histoire des sciences (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem). Elle a connu nombre de penseurs profonds et attachants (citons, en France, Simone Weil, Albert Camus, Vladimir Jankélévitch, Paul Ricœur, Edgar Morin, Marcel Conche, René Girard, Michel Serres…). Mais, depuis le déclin de l'existentialisme, elle a été marquée surtout par le structuralisme, importé des sciences humaines (Jakobson, Lévi-Strauss), et par l'influence, tantôt conjointe tantôt disjointe, des trois « maîtres du soupçon » – Nietzsche, Marx, Freud –, qui deviendront quatre, comme les trois mousquetaires, puisque l'influence de Heidegger, d'abord sourde ou voilée, traverse, en Europe, toute la seconde moitié du xxe siècle. De là, en Allemagne, les œuvres de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse), qui essaient de sauver quelque chose de Marx et des Lumières après les horreurs stalinienne et nazie ; celles, aux États-Unis, de Hannah Arendt, qui travaille sur le totalitarisme et la condition de l'homme moderne ; ou celles, en France, de Deleuze et Foucault (surtout influencés par Nietzsche, le premier inventant une philosophie du désir et de la différence, le second proposant une archéologie des savoirs et une esthétique de l'existence), d'Althusser (qui cherche une philosophie dans les textes à vocation scientifique ou politique de Marx) ou de Derrida (qui veut, à la suite de Heidegger, « déconstruire » la métaphysique), tous d'ailleurs se confrontant aux sciences humaines en général et à la psychanalyse en particulier. Beaucoup d'intelligence et de talent là aussi, beaucoup d'inventivité, de radicalité, de culture, malgré un rapport parfois quelque peu distendu – surtout en France et dans la dernière période – à la vérité ou aux règles de la logique ordinaire. La philosophie, pour plusieurs de ces auteurs, est plus proche des arts ou de la politique que des sciences. La rigueur importe moins que la créativité, la clarté moins que l'originalité, la vérité moins que le style ou la puissance.

On a parlé, dans le dernier quart du xxe siècle et à propos surtout de Jacques Derrida, d'une école de la « déconstruction ». D'autres pensent aujourd'hui – mais on manque de recul pour en parler – qu'il serait temps, enfin, de reconstruire.

Chapitre II

Domaines et courants

On peut approcher la philosophie de deux façons : d'un point de vue diachronique ou historique, c'est ce que nous venons d'esquisser, ou bien d'un point de vue synchronique, c'est ce que nous voudrions à présent tenter. La philosophie, de ce nouveau point de vue, ne se distribue plus en périodes mais en domaines, et moins selon la singularité des doctrines que selon la généralité des questions ou celle, conflictuelle, des courants.

Kant ramenait le champ de la philosophie à quatre questions :

1. Que puis-je savoir ?
2. Que dois-je faire ?
3. Que m'est-il permis d'espérer ?
4. Qu'est-ce que l'homme ?

Et d'ajouter ce commentaire : « À la première question répond la métaphysique, à la deuxième la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais, au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. » [1]. Il faut entendre ici « métaphysique » au sens kantien (comme système des conditions a priori de l'expérience), qui n'est pas celui de la tradition, ni d'aujourd'hui. Pour le reste, les quatre questions de Kant continuent de se poser, parmi d'autres possibles ou nécessaires, et nous les rencontrerons en chemin. La vérité est une, c'est ce qui donne raison aux auteurs de système sans donner tort aux autres. Toute philosophie vise une forme de totalité, qu'on la prétende achevée (système) ou qu'on la sache inachevable. Mais cette unité se pluralise, dans les deux cas, en s'adaptant à ses objets. On peut essayer de penser le Tout (tel est l'objet de la métaphysique) ; cela ne dispensera pas de penser aussi ce que nous en savons (philosophie de la connaissance), ce que nous y faisons de notre vie (philosophie éthique et morale) ou de notre société (philosophie politique), ni notre rapport au beau (esthétique, philosophie de l'art) ou à nous-mêmes (anthropologie et sciences de l'homme). Cela fait six domaines principaux, dont chacun est l'objet d'au moins un « Que sais-je ? », et qu'on ne peut ici que survoler.

I. Grandeur et limites de la métaphysique

À tout seigneur, tout honneur. Commençons par la métaphysique. Prise en son sens ordinaire, elle est sans doute la partie la plus prestigieuse de la philosophie. Mais qu'est-elle ? L'étymologie s'avère à la fois hasardeuse et éclairante. C'est comme un jeu de mots objectif. « Métaphysique », c'est d'abord, pour des raisons contingentes, le titre du recueil qui vient « après la Physique » (meta ta phusika), autrement dit après le volume consacré à la science de la nature, dans l'édition antique des œuvres d'Aristote. Mais comme cet ouvrage portait sur l'être en tant qu'être, sur les premiers

principes et les premières causes, sur la substance et sur Dieu, etc., on prit l'habitude d'appeler métaphysique cette partie de la philosophie qui traite des questions les plus fondamentales, qu'elles soient premières ou ultimes, ce qui suppose qu'elle nous entraîne, comme l'étymologie semble rétrospectivement l'indiquer, au-delà de la physique. Au-delà de la nature (phusis) ? Ce serait trop dire ou plutôt s'engager déjà dans une métaphysique particulière.

La première question métaphysique est sans doute celle de l'être. Mais comme « l'être se dit en plusieurs sens » (Aristote), cette question en enveloppe plusieurs autres, qui peuvent porter sur l'être lui-même (par exemple « Qu'est-ce que l'être ? » ou « Qu'est-ce qu'être ? »), sur ses manières d'être (ou sur les catégories, comme dit Aristote, qui nous servent à le penser : comme substance, comme quantité, comme qualité, comme relation, comme action…), sur son origine (« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »), sur la totalité de ce qui est (les étants, le réel, le Tout) ou sur tel étant en particulier (spécialement l'âme, le monde ou Dieu). On appelle ordinairement ontologie cette partie de la métaphysique qui porte sur l'être en tant qu'être, ou sur la substance ou l'essence (ousia) des étants (ta onta). À ce niveau de généralité, on se doute que le contenu positif se fait pauvre. Sur l'être en tant qu'être, que dire, sinon qu'il est, qu'il est éternel (s'il n'y avait pas toujours eu de l'être, celui-ci, rien ne naissant de rien, n'aurait jamais pu advenir), qu'il est infini (puisqu'il ne pourrait être limité que par un autre être, qui le continuerait et ne serait donc pas sa fin), enfin qu'il est ce qu'il est ? Encore, ces trois derniers points, et même le premier, ont-ils fait l'objet, dans l'histoire de la philosophie, d'un certain nombre d'objections qui sont loin d'être toutes inconsistantes. A fortiori, toute tentative pour déterminer la totalité de ce qui est se heurte aux limites mêmes de notre savoir. Nous ne connaissons, et encore, que des étants particuliers et finis. Comment pourrions-nous, de ces savoirs toujours partiels, extraire une connaissance générale de l'être ou des étants ? Le monde ? Si on le définit comme la totalité des êtres (des choses en soi, dirait Kant), il est hors d'atteinte. Si on le définit comme la totalité des phénomènes (des choses pour nous), il n'est pas un phénomène (la totalité des objets d'une expérience possible n'est pas, en tant que totalité, l'objet d'une expérience possible). Aussi ne peut-on entreprendre de le penser dogmatiquement sans tomber dans un certain nombre de contradictions insolubles – les fameuses « antinomies de la raison pure » –, qui opposent deux à deux des thèses aussi indémontrables qu'irréfutables. Kant, constatant cet échec jusqu'à lui de la métaphysique, voulut en changer le concept : qu'elle renonce à dire le Tout, l'inconditionné ou l'absolu, pour ne plus traiter que des conditions a priori de notre connaissance. Nouvel échec : le résultat est aussi douteux (sans quoi nous serions tous kantiens) et moins passionnant que les tentatives antérieures.

Cela semble donner raison à Auguste Comte, pour qui la métaphysique n'est qu'« une sorte de théologie graduellement énervée par des simplifications dissolvantes », puis aux néopositivistes du « cercle de Vienne ». Pour ces derniers, la métaphysique, usant d'énoncés invérifiables, est dépourvue de sens : ce ne serait qu'une espèce d'art, mais illusoire et qui aurait oublié d'être beau (les métaphysiciens, disait Carnap, ne sont que « des musiciens sans don musical »). Aussi les néopositivistes jugent-ils urgent, après vingt-cinq siècles d'errements, de renoncer à la métaphysique, qu'ils voudraient remplacer par l'analyse logique du langage en général et des sciences en particulier. Travaux légitimes, mais presque aussi douteux que ceux qu'ils prétendent remplacer (ils ne convaincront ni Wittgenstein, dont ils se réclament, ni Popper), et beaucoup plus ennuyeux.

Philosopher, c'est penser plus loin qu'on ne sait, et qu'on ne peut savoir. Faire de la métaphysique,

c'est penser aussi loin qu'on peut, et qu'on doit. Car pourquoi faudrait-il s'arrêter ? Pour ne pas en dire plus qu'on ne sait ? Mais alors il faudrait renoncer à la philosophie elle-même, ne pratiquer que les sciences (à supposer, bien naïvement, qu'elles ne soient pas obligées, elles aussi, d'en dire plus qu'elles ne savent), et refuser même de s'interroger sur ce qu'elles nous apprennent ou nous laissent ignorer. Par quoi le positivisme, qui veut exclure toute métaphysique, fait ordinairement le jeu du scientisme, qui voudrait que les sciences en tiennent lieu.

Et où s'arrêter ? Aux limites de l'expérience ? Comment le pourrait-on, puisqu'on ne les connaît pas, et puisqu'on ne peut les penser (comme limites) qu'à la condition de les outrepasser ? Il y a ce qu'on peut savoir, tel est l'objet des sciences, et ce qu'on ne peut pas savoir, tel est l'objet de la philosophie en général et de la métaphysique en particulier. C'est dire que toute métaphysique dogmatique promet davantage qu'elle ne peut donner. Et que tout renoncement à la métaphysique ne donnera rien.

Au demeurant, le genre, pour austère qu'il soit nécessairement, a donné quelques chefs-d'œuvre absolus, qui suffiraient à le justifier. Les Fragments d'Héraclite, Le Poème de Parménide, La Métaphysique d'Aristote (aussi plusieurs livres de sa Physique), Les Méditations de Descartes, le Discours de métaphysique de Leibniz, le premier livre (au moins !) de l'Éthique de Spinoza, les trois Critiques de Kant (qui relèvent de la métaphysique, fût-ce en la critiquant, en de nombreuses pages), plusieurs des fragments dits de La Volonté de puissance de Nietzsche, L'Évolution créatrice de Bergson, les Entretiens au bord de la mer d'Alain, Être et Temps de Heidegger (même s'il prétend s'opposer à la métaphysique), L'Être et le Néant de Sartre… Si vous n'aimez pas ça, n'en dégoûtez pas les autres.

S'en tenir à la physique ? La physique même, comme science, ne le prescrit pas, ni ne l'interdit. C'est donc un choix métaphysique. Au demeurant, l'une des principales questions métaphysiques est justement de savoir si la totalité des étants se réduit à la nature (naturalisme : la nature est le tout de ce qui est), ou s'il existe des êtres non naturels, voire surnaturels (par exemple des esprits transcendants, des Idées, au sens platonicien du terme, ou des dieux). C'est l'objet spécialement du « combat de géants » qui oppose, constatait Platon, les « fils de la Terre » et les « amis des Idées » [2], que nous appelons plus couramment, depuis trois siècles, les matérialistes et les idéalistes. La question est de savoir quels sont les êtres « premiers », comme dit Platon, autrement dit ce qui existe d'abord et qui rend raison du reste : des êtres matériels, par exemple des atomes, ou des êtres purement intelligibles ou spirituels, par exemple des Idées ou des dieux ?

Le débat continue depuis vingt-cinq siècles. C'est ce que la tradition marxiste appelle, depuis Engels, « la question du primat ». Il s'agit de savoir « quel est l'élément primordial » du réel : « l'esprit ou la nature » ?

« *Selon qu'ils répondent de telle ou telle façon à cette question, les philosophes se divisent en deux grands camps. Ceux qui affirment le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettent par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût (et cette création est souvent chez les philosophes, par exemple chez Hegel, beaucoup plus compliquée et plus impossible encore que dans le christianisme), ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme.* » [3].

Engels simplifie quelque peu. D'abord parce qu'il n'est pas évident que nature et matière soient coextensives l'une à l'autre (un philosophe naturaliste, comme Spinoza ou Nietzsche, n'est pas forcément matérialiste), ensuite parce qu'on peut assurément être idéaliste sans croire en Dieu ni en quelque création du monde que ce soit (ainsi chez Schopenhauer ou Sartre). L'opposition, dans son principe, n'en est pas moins éclairante. Elle traverse et structure toute une partie de l'histoire de la philosophie. Un courant clairement idéaliste domine cette dernière : Platon, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Husserl et la plupart de nos phénoménologues ou néokantiens d'aujourd'hui… Et un courant matérialiste ne cesse, quoique dominé, de leur résister ou de les combattre : Démocrite, Épicure, Lucrèce, Hobbes, Diderot, Marx Althusser, sans parler (le matérialisme, au xxe siècle, vint souvent des sciences de l'homme) de Freud ou Lévi-Strauss… Que d'autres auteurs, et non des moindres, se laissent malaisément enfermer dans cette dichotomie (ainsi Aristote ou les stoïciens, le premier pourtant plus proche de l'idéalisme, les seconds plus proches du matérialisme), voire n'y entrent pas du tout (Spinoza, Hume), cela ne suffit pas à la récuser. Savoir si la nature non pensante existe d'abord et produit en elle la pensée (matérialisme) ou si c'est une pensée antécédente qui produit ou crée la nature (idéalisme ou spiritualisme) est une vraie question. Qu'elle soit scientifiquement insoluble ne la rend pas moins intéressante.

C'est où l'ontologie débouche sur la question de Dieu, qui serait l'étant suprême (ce pourquoi on parle parfois, depuis Heidegger, d'ontothéologie), à la fois incréé et créateur de tous les autres, « cause de soi » et de tout. Le problème ne prend toute son ampleur que dans une civilisation monothéiste, qui croit en un Dieu transcendant, c'est-à-dire radicalement extérieur et supérieur à la nature. Épicure, par exemple, n'était pas athée. Mais ses dieux, qu'il situait dans les « intermondes », étaient aussi naturels et matériels que les humains, dont ils ne s'occupaient pas : il était légitime de les admirer (pour leur beauté ou leur bonheur), absurde de les craindre, vain de les prier. Dès lors que la religion prend la forme d'une transcendance, l'opposition devient plus frontale. Le matérialisme est un immanentisme. Être matérialiste, face aux religions de la transcendance, ce sera presque toujours être athée jusqu'au bout (ainsi chez d'Holbach, Marx ou Freud). Mais la question cosmologique – rendue singulièrement opaque par les progrès mêmes de la physique contemporaine – deviendra souvent moins décisive, métaphysiquement, que la question anthropologique, que celle-ci porte sur l'origine de l'homme ou sur le fonctionnement de sa vie mentale et affective. Le darwinisme et la neurobiologie, sans prouver quoi que ce soit, apportent beaucoup d'eau au moulin matérialiste : être matérialiste, aujourd'hui, c'est d'abord penser que l'humanité n'est qu'une espèce animale parmi d'autres (darwinisme), ce qui suppose que c'est le cerveau – et non une âme ou un esprit immatériel – qui pense, sent et ressent (neurobiologie). Cela n'empêche pas d'être humaniste, mais interdit à l'humanisme de se penser comme religion. Si l'homme est un effet, comment serait-il notre Dieu ?

Ces questions, qui relèvent de la philosophie première (tel est l'autre nom, par exemple chez Descartes, de la métaphysique), ne sont pas sans incidence, on s'en doute, sur la question des fins dernières, qu'on appelle parfois l'eschatologie. Si je ne suis que mon corps, sa mort sera pour moi sans reste – ce qui rend ma vie, d'un point de vue métaphysique et dès maintenant, sans espoir. « Que m'est-il permis d'espérer ? » C'était la troisième question de Kant, qui relevait, disait-il, de la religion. Disons que la religion seule – ou une métaphysique religieuse – y répond positivement. Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'un Dieu existe, qui juge et qui sauve, donc une autre vie après la mort, qui serait comme la récompense ou la consolation de celle-ci… La réponse de l'athéisme – « Rien »

–, pour être plus austère, n'en est pas moins vraisemblable, ni moins forte ni moins métaphysique.

II. Philosophie de la connaissance (« Que puis-je savoir ? »)

L'ontologie porte sur l'être ; la métaphysique, sur le Tout. C'est pourquoi elles sont indissociables, sans tout à fait se confondre. Les sciences et l'expérience nous en apprennent pourtant davantage, ce n'est pas difficile (la métaphysique donne à réfléchir, mais ne nous apprend rien). Reste alors à penser ce fait même d'apprendre ou de connaître, et spécialement à comprendre comment les sciences sont possibles, et ce qu'elles valent. Tel est l'objet de la philosophie de la connaissance, que les Anciens appelaient plutôt logique ou canonique, et que nous appelons parfois (la logique étant devenue une science, qui relève davantage des mathématiques que de la philosophie) gnoséologie ou épistémologie. Ce sont deux disciplines différentes. La gnoséologie porte sur la connaissance (gnôsis) en général ; l'épistémologie, sur une ou plusieurs sciences (épistémê) en particulier, moins pour en retracer l'histoire, qui ne relève pas de la philosophie, que pour essayer de la comprendre ou d'en tirer quelque leçon philosophiquement éclairante.

« Tous les hommes désirent naturellement savoir », disait Aristote. Mais le peuvent-ils ? Comment ? À quelles conditions ?

La première question porte sur le fait même de la connaissance, et sur ses limites. Sommes-nous capables d'atteindre la vérité avec certitude ? C'est sur quoi s'opposent, dès l'Antiquité, les sceptiques et les dogmatiques. Ce dernier mot, pris en son sens technique, n'a rien de péjoratif. Est dogmatique tout philosophe qui affirme l'existence de connaissances certaines. Sceptique, tout philosophe qui nie cette existence ou en doute. Les dogmatiques, dans l'histoire de la philosophie, sont de très loin les plus nombreux, et presque toujours les plus éminents (Platon, Aristote, Épicure, les stoïciens sont des dogmatiques, comme aussi Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, « dans les limites d'une expérience possible », Hegel ou Husserl…). Rien là d'étonnant, non seulement parce que la certitude est plus confortable que le doute, mais encore parce que sciences et expériences semblent donner raison aux dogmatiques. Qui peut douter de ce qu'il voit, de ce qu'il touche, de ce qu'il fait ? Qui peut douter d'une démonstration mathématique, s'il la comprend ? Le problème est que sciences et expériences ne s'accordent pas toujours entre elles, ni les philosophes dogmatiques entre eux. Épicure était aussi certain de ses atomes que Platon de ses Idées. Qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'ils étaient l'un et l'autre incapables d'en prouver l'existence ? Et quoi de plus « certain », pendant des millénaires, que le mouvement du Soleil autour d'une Terre immobile ? « Ce n'était que certitudes de fait, objectera-t-on, non-certitudes de droit… » Peut-être. Mais « la certitude qu'il y a des certitudes de droit n'est jamais qu'une certitude de fait », observe Marcel Conche à propos de Montaigne, et dès lors « il n'y a plus que des certitudes de fait » [4]. Or, que prouve une certitude ?

Les plus grands sceptiques de l'Antiquité sont Pyrrhon et Sextus Empiricus. Les plus grands des Temps modernes, Montaigne et Hume (il faudrait ajouter Pascal, qui serait sceptique sans la foi, et d'autant plus qu'il ne croit même pas au scepticisme). Pourquoi douter de tout ? Parce que nous ne connaissons rien que par nos sens et notre raison, ce qui nous interdit d'en vérifier jamais la fiabilité (puisque toute vérification la suppose). Comment comparer nos représentations au réel, puisque nous ne percevons que nos représentations ? Montaigne, de ce scepticisme éternel, a génialement résumé l'essentiel :

« *Pour juger des apparences que nous recevons des sujets [c'est-à-dire des objets, tels qu'ils seraient, par hypothèse ou par étymologie, "sous" les apparences], il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voilà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrêter notre dispute, étant pleins eux-mêmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison ; aucune raison ne s'établira sans une autre raison : nous voilà à reculons jusques à l'infini.* » [5].

On n'échappe au cercle que par la régression à l'infini, à la régression que par le cercle ; tout dogmatisme est donc voué aux deux, définitivement. Il n'y a pas de fondement de la connaissance, ou ce fondement, même s'il existait (les sensations pour les uns, la raison pour d'autres), serait invérifiable. Il n'y a donc pas davantage de critère absolu de la vérité. « Nous n'avons aucune communication à l'être », écrit Montaigne. Il faut entendre : aucun accès absolu à l'absolu. Nous sommes séparés du réel par les moyens mêmes (nos sens, notre raison, nos instruments, nos théories) qui nous servent à le connaître. Comment pourrions-nous le connaître absolument ? Ce qu'il faut en conclure ? Non, certes, que rien n'est vrai, car alors il n'y aurait plus de conclusion (ce ne serait plus scepticisme mais sophistique), mais que rien n'est certain – pas même cette affirmation de l'incertitude de tout. Être dogmatiquement sceptique, ce serait contradictoire ; reste alors à l'être sceptiquement, et ce scepticisme modéré – celui de Montaigne, celui de Hume – est en vérité le plus radical qui soit. Que tout soit faux, c'est improbable. Que tout soit douteux, c'est incertain. Mais toute certitude prétendue le serait davantage. « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations, accordait Pascal, mais cela n'est pas certain. » Cela, de fait, ne se démontre pas. « Aussi cela ne montre autre chose, ajoutait l'auteur des Pensées, sinon qu'il n'est pas certain que tout soit incertain – à la gloire du pyrrhonisme. »

On peut se contenter d'interrogations moins radicales : non plus sur le fait de la connaissance, mais sur les moyens qui y mènent. C'est où s'opposent non plus le dogmatisme et le scepticisme, mais le rationalisme, pris au sens restreint, et l'empirisme. Ce dernier enseigne, avec Aristote ou Locke, qu'« il n'y a rien dans l'intellect qui n'ait été d'abord dans les sens ». Le rationalisme lui objecte, avec Platon ou Leibniz : « sinon l'intellect lui-même ». Ce sera aussi, mutatis mutandis, la position de Kant. « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience. » Le rationalisme, pris en ce sens restreint, affirme donc que notre pouvoir de connaître ne se réduit pas à l'expérience ni n'en dérive tout entier. Cela suppose en nous des idées innées (Descartes), une puissance innée de l'esprit (Leibniz), des formes ou catégories a priori (Kant), qui interdisent de faire de l'âme la « table rase » qu'y voient les empiristes.

Encore faut-il qu'il y ait une âme. Si c'est le cerveau qui pense, la notion d'innéité doit être repensée à nouveaux frais. Le cerveau est clairement inné, mais sans inclure pour cela la moindre connaissance a priori. Car que nous apprend-il, sinon par l'expérience qu'il permet et que nous en avons ? Cela pourrait expliquer que la plupart des matérialistes soient empiristes (la réciproque n'est pas vraie), mais aussi que l'opposition entre l'empirisme et le rationalisme tende, avec les progrès des neurosciences, à se brouiller quelque peu. Que toute connaissance qui n'est pas seulement analytique vienne de l'expérience, c'est ce que beaucoup, aujourd'hui, accorderont à l'empirisme. Qu'il y ait en nous une puissance innée de penser, c'est ce que peu refuseront au rationalisme. Reste à savoir si cette puissance, dans l'analyse comme dans la synthèse, relève d'abord de la pensée (la raison) ou du corps (le cerveau). On comprend que le statut et la fiabilité de la pensée en seront modifiés. Si la

pensée est soumise à des causes davantage qu'à des raisons, comment être certain qu'elle a raison ? L'empirisme et le matérialisme, souvent liés (par exemple chez Épicure ou Hobbes), tendent ici vers un même scepticisme, auquel les empiristes sont habitués (spécialement depuis Hume) mais que les matérialistes n'ont pas toujours perçu, qu'ils ignorent encore parfois, qui semble les réfuter (au nom de quoi, si l'on est sceptique, se prononcer en faveur du matérialisme ?) et qui devrait leur interdire de l'être dogmatiquement.

On peut aussi admettre le fait de la connaissance (que les progrès scientifiques, de nos jours, illustrent si spectaculairement) et s'interroger sur ses conditions de possibilité. C'est la démarche de Kant. Que les sciences soient possibles, c'est démontré par leur réalité. Reste à comprendre comment ou à quelles conditions elles le sont. C'est la question de droit (quid juris ?) et non plus de fait (quid facti ?). Par exemple, comment passer légitimement de la particularité toujours finie des expériences à l'universalité d'une loi ? C'est le problème de l'induction que Kant prétendait résoudre par le transcendantal (les conditions a priori de toute expérience possible) et que Popper, de façon à mon avis plus satisfaisante, résout ou supprime en montrant qu'il n'y a pas d'induction scientifique : les sciences progressent non en passant du fait à la loi (c'est-à-dire d'une vérité particulière à une vérité plus générale : induction), mais en déduisant la fausseté d'une théorie à partir d'énoncés empiriques singuliers (falsification). Mille faits ne prouveront jamais la vérité d'une théorie (puisque le mille et unième peut l'infirmer) ; un seul suffit à prouver sa fausseté. Cette asymétrie permet à la connaissance d'avancer « dans la direction inductive » (vers des théories de plus en plus puissantes), mais par « inférences déductives » (et non inductives). Aussi n'est-on certain, scientifiquement, que des erreurs qu'on a réfutées. C'est ce qui interdit d'ériger quelque théorie scientifique que ce soit en absolu, sans autoriser pour autant à douter du progrès scientifique lui-même. À la gloire du rationalisme, au sens large (au sens où il s'oppose non plus à l'empirisme, mais à l'irrationalisme, à la superstition ou à l'obscurantisme). Il n'y a pas de vérité scientifique. Il n'y a que des connaissances scientifiques, toujours partielles, relatives, provisoires. Mais cela, loin d'affaiblir les sciences, fait leur force. Elles ne progressent pas de certitude en certitude, comme le voulait Descartes, mais « par approfondissement et ratures », comme disait Cavaillès, par « conjectures et réfutations », comme dit Popper, et n'en progressent que mieux. Cela même qui leur interdit de prétendre à l'absolu (qu'elles soient vouées par nature à la critique, à l'objection, à la « falsification ») est justement ce qui leur permet d'avancer (par la rectification des erreurs). Aussi n'y a-t-il là, remarque Karl Popper, « aucune raison de désespérer de la raison ». Mettre l'accent sur le « caractère faillible » de l'humanité, ce n'est pas renoncer au progrès des connaissances ; c'est plutôt se donner les moyens de le comprendre et de le continuer – en tirant, à défaut de certitude positive, « des enseignements de nos erreurs ». Par quoi les sciences sont un modèle pour l'esprit, y compris philosophique. Là où toute réfutation est impossible, l'échange des arguments et des objections reste nécessaire. Le « rationalisme critique », comme dit Popper, est le rationalisme vrai. À la gloire de la tolérance, de l'esprit critique et de la laïcité.

III. Philosophie éthique et morale

Les deux mots « éthique » et « morale », en français, sont parfaitement interchangeables. Ils viennent de deux mots – l'un grec, l'autre latin – qui étaient, pour les Anciens, la stricte traduction l'un de l'autre. Les philosophes, pendant des siècles, ne les ont guère distingués. Ils rangeaient indifféremment sous l'un ou l'autre vocable tout ce qui concerne les mœurs, les façons de vivre et

d'agir (pour peu qu'elles soient considérées d'un point de vue normatif), autrement dit ce qu'il est convenu d'appeler le bien et le mal, les vertus et les vices, les devoirs et les fautes, le bonheur et le malheur. Ce mélange n'est pourtant pas, rétrospectivement, sans surprendre quelque peu. Le bonheur est-il un devoir ? Est-il toujours vertueux ? Tout malheur est-il une faute ? Tout vice, un malheur ? On peut légitimement en douter. Au reste, il y a un tel écart entre les éthiques des Anciens, centrées sur les idées de vertu et de bonheur, et les morales des Modernes, qui parlent davantage de devoir ou de respect (même si une tendance plus récente se dessine, qui opère un retour à l'idée de vertu), qu'il est légitime de s'interroger : sont-ce deux conceptions différentes de la même chose, ou deux choses différentes, qu'on ne saurait confondre sans abus de langage ? L'arrivée sur la scène philosophique, au xixe siècle, d'une éthique immoraliste – celle de Nietzsche – ne pouvait que rendre le problème plus criant. Une doctrine qui pousse à vivre « par-delà le bien et le mal », est-ce encore une morale ? C'est pourtant une conception et une pratique normatives de la vie : « Par-delà le Bien et le Mal, précisait Nietzsche, cela du moins ne veut pas dire "Par-delà le bon et le mauvais". » [6].

Toujours est-il qu'un usage commence à se répandre, du moins en France (grâce à Gilles Deleuze et Marcel Conche), qui tend à distinguer ces deux notions [7]. Selon quels critères ? Selon leur champ d'application au moins prétendu (universel pour la morale, particulier pour l'éthique), leur statut (absolu ou relatif), leur modalité (impérative ou hypothétique), leur principe (devoir ou désir), leur contenu (commandements ou recommandations), leur visée (vie juste ou vie bonne), leur idéal (sainteté ou sagesse)… Tout cela, qu'on ne peut ici développer, débouche sur deux définitions opposées et complémentaires :

On appellera morale tout discours normatif et impératif qui résulte de l'opposition du Bien et du Mal, considérés comme valeurs absolues ou transcendantes : c'est l'ensemble de nos devoirs. La morale répond à la question « Que dois-je faire ? ». Elle se veut une, universelle et inconditionnelle. Elle commande absolument, ou y prétend. Elle tend vers la vertu (comme disposition acquise à faire le bien) et culmine dans la sainteté (au sens de Kant : au sens où la sainteté est « l'entière conformité de la volonté à la loi morale »).

Et l'on gardera le mot d'éthique pour désigner un discours normatif mais non impératif (ou sans autres impératifs qu'hypothétiques), qui résulte de l'opposition du bon et du mauvais, considérés comme valeurs immanentes et relatives : c'est l'ensemble réfléchi des désirs d'un individu ou d'un groupe. Une éthique – car il en existe dès lors plusieurs – répond à la question « Comment vivre ? ». Elle ne commande pas ; elle recommande. Elle est toujours particulière à un individu ou à un groupe. C'est un art de vivre : elle tend le plus souvent vers le bonheur et culmine dans la sagesse.

Le grand philosophe de la morale ? Pour les Temps modernes, c'est assurément Kant. Le grand philosophe de l'éthique ? On peut hésiter entre Spinoza (qui laisse à la morale sa place) et Nietzsche (qui la récuse). Quant aux Anciens, c'est plus compliqué, non seulement parce qu'ils ne distinguaient pas ces deux notions, on l'a vu, mais aussi, et surtout, parce que leurs théories morales ou éthiques sont presque toutes des théories du souverain bien, ce qui suppose que le bonheur et la vertu – donc aussi l'éthique et la morale – vont ensemble. Essayons, en quelques mots, d'y voir plus clair.

Qu'est-ce que le souverain bien ? Le bien suprême (qui ne peut être augmenté) et ultime (qui est la fin, directe ou indirecte, de tous nos moyens, et le moyen d'aucune fin). Comment le penser ? Comme un maximum de plaisir, de bonheur, de réussite ? Ou comme un maximum de vertu, de soumission au

devoir, de moralité ? L'un et l'autre, et c'est cette conjonction, surtout depuis Kant, qu'on appelle rétrospectivement – car les Modernes n'y croient plus guère – le souverain bien. Une vie parfaitement heureuse mais sans vertu, à supposer que ce fût possible, ne serait pas le bien le plus grand : une vie heureuse et vertueuse vaudrait mieux. Une vie parfaitement morale mais sans bonheur ne serait pas davantage le bien le plus grand : une vie vertueuse et heureuse vaudrait mieux. Le souverain bien suppose donc la conjonction du bonheur et de la vertu, leur « exacte proportion », comme dit Kant, et c'est en quoi les éthiques des Anciens étaient en effet des doctrines du souverain bien : parce qu'ils étaient convaincus que le bonheur faisait la vertu (Épicure) ou que la vertu faisait le bonheur (les stoïciens). C'est à quoi, montre Kant, nous ne pouvons plus croire. Nous savons d'expérience que cette « exacte proportion » du bonheur et de la vertu n'est jamais garantie sur Terre, c'est le moins qu'on puisse dire, et bien rarement réalisée. On ne peut donc que l'espérer – ou pas – pour après la mort : ce n'est plus morale ou éthique, mais religion ou désespoir. C'est où la modernité commence, en nous séparant du bonheur.

Si les Anciens ne distinguaient pas la morale de l'éthique, c'est qu'ils s'intéressaient moins au devoir qu'au bonheur, lequel n'allait pas sans vertu. Pour les Modernes, en revanche, qui ne croient plus au souverain bien, le bonheur et le devoir – donc aussi l'éthique et la morale – doivent être pensés séparément. Que dois-je faire ? Comment vivre ? Ces deux questions, pour les Anciens, n'en faisaient qu'une. Elles en font deux pour nous : la morale répond à la première ; l'éthique, à la seconde.

Chacune de ces questions soulève de multiples difficultés. S'agissant de l'éthique, le problème principal est peut-être d'en déterminer le but premier ou ultime. Le plaisir ? Le bonheur ? La vertu ? Le salut ? Le style ? On parlera alors respectivement d'hédonisme (par exemple chez Aristippe ou Épicure), d'eudémonisme (par exemple chez Aristote, mais aussi, d'une façon ou d'une autre, dans la plupart des écoles grecques à partir de Socrate), de moralisme (par exemple chez les stoïciens ou Kant), de sotériologie ou d'éthique religieuse (par exemple chez saint Augustin ou Pascal, mais aussi, en un autre sens, chez Spinoza), d'esthétisme (par exemple chez Nietzsche)… Il faut se méfier de ces catégories, certes utiles, souvent indispensables, mais toujours trop massives pour rendre compte de la complexité des philosophies réelles. L'hédonisme et l'eudémonisme, chez Épicure, s'opposent moins qu'ils ne se complètent (le plaisir est le bien premier ; le bonheur, le bien suprême). La quête du salut, chez saint Augustin ou Pascal, n'est qu'une forme encore de la quête du bonheur ou du plaisir (on a parlé, à juste titre, du « panhédonisme » de Port-Royal). Et le moralisme, cela va de soi, n'exige pas pour autant qu'on renonce au bonheur, mais qu'on le cherche dans la vertu (stoïcisme) ou qu'on le soumette au devoir (Kant : Comment vivre ? De façon à se rendre digne d'être heureux). Quant au thème de la sagesse, il est moins un trait distinctif de telle ou telle éthique que l'idéal – à la fois commun et diversifié – de la plupart.

Dans la mesure où ces éthiques sont aujourd'hui perçues comme particulières, il n'est d'ailleurs pas nécessaire de trancher absolument entre elles. Il arrivait déjà à Sénèque de s'appuyer sur Épicure, à Marc Aurèle de s'inspirer de Lucrèce. Les Modernes suivront d'autant plus volontiers cet exemple qu'ils croient moins aux systèmes. Dès lors qu'on renonce à la vérité prétendument universelle de l'épicurisme ou du stoïcisme, pour garder cet exemple historiquement privilégié (ce sont les deux grandes sagesses de l'Occident), rien n'empêche d'utiliser – dans des proportions variables selon les individus et les circonstances – l'une et l'autre de ces deux éthiques. Ainsi, en France, chez Montaigne, La Mettrie, Alain, Deleuze ou le dernier Foucault. Éclectisme ? Ce n'est pas toujours

condamnable. Mais ce peut être aussi, et davantage, un choix stratégique. La philosophie, pour un esprit libre, est moins un ensemble de dogmes qu'un arsenal ou une « boîte à outils » (l'expression est de Michel Foucault). Pourquoi faudrait-il, pour pouvoir utiliser ce qu'il y a de fort dans une école, s'interdire de faire usage des autres ? Nietzsche en donne le stimulant exemple. La notion de « grand style » relève chez lui d'une tout autre philosophie que celle du Portique ou du Jardin. Cela ne l'empêche nullement de se dire parfois stoïcien (« Soyons durs, nous les derniers stoïciens ! »), ni de se réclamer, sur tel ou tel point, de l'éthique « héroïque et idyllique tout à la fois » de « l'éternel Épicure ». La philosophie, comme la vie, est combat et construction. Chacun trouve ses outils et ses armes où il peut.

S'agissant de la morale, les deux problèmes principaux sont ceux, indissociables, de son fondement et de son statut. La morale se veut à la fois universelle et absolue : elle prétend commander inconditionnellement à tous. Mais a-t-elle les moyens de justifier cette prétention ? Nous savons bien qu'il existe, de fait, des morales différentes, selon les groupes ou les époques. Pour qu'une d'entre elles puisse prétendre être la bonne ou la vraie (la morale, une et universelle), il lui faudrait un fondement. Mais lequel ? Le Bien en soi (Platon) ? La volonté de Dieu (Descartes) ? Sa bonté (Leibniz) ? La raison (les stoïciens ou Kant) ? La compassion (Schopenhauer) ? La sympathie (Smith) ? La sélection naturelle (Darwin et les néodarwiniens) ? L'amour ou la différence sexuelle (Feuerbach) ? L'utilité, c'est-à-dire le plus grand bonheur pour le plus grand nombre (Helvétius, Bentham, John Stuart Mill) ? L'altruisme (Auguste Comte) ? La vie (Jean-Marie Guyau) ? La société (Durkheim) ? La liberté (Sartre) ? La discussion rationnelle, en tant qu'elle présuppose (Apel) ou vise (Habermas) l'universel ? Le dialogue, en tant qu'il implique l'égalité en droit de tous les humains (Conche) ? Certains de ces fondements seraient plutôt une origine (qui expliquerait le fait de la morale) qu'un fondement (qui justifierait sa valeur). C'est le cas, spécialement, de la sélection naturelle et de la société. Mais, même en éliminant ceux-ci, il reste beaucoup de prétendants, et cette pluralité les fragilise. Abondance de biens ne nuit pas, dit-on. Mais abondance de fondements ?

D'autres philosophes, tout en constatant le fait de la morale, renonceront à la fonder, se contentant de la reconnaître (Aristote, Montaigne, Hume), de l'expliquer (c'est le cas spécialement dans la tradition matérialiste ou naturaliste : Épicure, Hobbes, Spinoza, Marx, Freud) ou de la critiquer (Nietzsche). On peut les comprendre. Fonder la morale, ce serait garantir à la fois sa vérité et sa valeur, ce qu'on ne peut sans passer de l'être au devoir-être, du descriptif au prescriptif – ce que Hume, comme bien d'autres après lui, refuse et récuse [8]. D'ailleurs, comment fonder la morale, puisqu'on ne peut fonder la raison, que toute fondation suppose ? Et pourquoi la fonder, puisqu'on n'a pas davantage besoin d'un fondement pour être vertueux que pour aimer ou pour faire des mathématiques, et puisque aucun fondement, à supposer qu'il soit avéré, ne dissuadera un méchant homme d'agir mal ? Les partisans du fondement répondent ordinairement que c'est la seule façon de sortir de nos conflits moraux, voire, à l'ère de la technique triomphante, de sauver la planète. Mais je n'ai jamais vu, sur un sujet moralement conflictuel (l'avortement, l'euthanasie, la peine de mort, le clonage, l'économie de marché…), qu'un fondement supposé convainque quiconque de changer de position. La morale fait partie du réel. Elle fait partie de l'humanité. Elle fait partie de notre histoire, aussi bien individuelle que collective. Intellectuellement, il importe moins de la fonder que de la comprendre. Moralement, moins de la fonder que de la respecter. La morale nous a été léguée par l'humanité, comme le cœur de la civilisation et le contraire de la barbarie. Elle a moins besoin d'un fondement que de notre fidélité.

Ce qui est vrai, c'est que les philosophes qui renoncent à fonder la morale doivent renoncer aussi à son absoluité. C'est ce qu'on peut appeler le relativisme, qui débouche, presque inévitablement, sur un pluralisme. Si aucune morale n'est fondée, aucune ne peut prétendre être la morale, une et universelle ; il n'y a que des morales, toutes relatives à une certaine société, à une certaine époque ou à certains individus.

Faut-il alors renoncer à la moralité ? Surtout pas ! Le relativisme n'est pas un nihilisme. On le voit dans les sciences. Que toute connaissance soit relative (relativisme épistémique), cela n'entraîne aucunement qu'il n'y ait pas de connaissance du tout (ce qui serait du nihilisme épistémique). Que toute valeur soit relative, cela n'implique pas davantage qu'il n'y ait pas de valeurs du tout, ni qu'elles ne valent rien. La chose est bien marquée chez Épicure, chez Hobbes, chez Marx, chez Nietzsche, chez Freud, qui ne sont certes pas des nihilistes. Elle est génialement pensée chez Spinoza « Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, écrit-il en substance, c'est inversement parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne. » C'est le relativisme même : toute valeur est relative au désir qui la vise et l'engendre. Elle est donc aussi réelle que lui, aussi positive (il faut rappeler que le désir, chez Spinoza, n'est pas manque mais puissance), aussi nécessaire. Cette autonormativité du désir n'est bien sûr pas un fondement (car alors il y aurait cercle) mais un fait (le seul cercle, ici, est celui du réel, dont on ne sort pas). Si l'amour et la justice sont des valeurs, c'est que nous les désirons, ce que l'histoire, naturelle aussi bien que culturelle, explique suffisamment. Ces valeurs ne sont pas des absolus, qui seraient inscrits en Dieu ou en la Nature ; ce sont valeurs humaines, sociales, historiques, qui sont inscrites, au moins depuis Jésus-Christ (pour notre civilisation), « au fond des cœurs » [9].

Faut-il du moins renoncer à l'universel ? Pas forcément. Qu'il y ait plusieurs morales (d'ailleurs le plus souvent convergentes), cela ne prouve pas qu'elles se valent toutes, mais simplement que personne ne peut décider à notre place de leur valeur respective. Cela laisse une place à la tolérance, pour ce qui est tolérable, et au combat, pour ce qui ne l'est pas. Il faudrait avoir très peur de l'une ou de l'autre pour y voir une objection.

Surtout, s'il n'y a pas de morale universelle, en fait et dans l'absolu, il y a des morales plus ou moins universalisables, en droit et en pratique. La « morale des maîtres », pour parler comme Nietzsche, ne saurait par définition s'universaliser. Celle des esclaves non plus, tant qu'ils se reconnaissent des maîtres. Seule une morale d'hommes libres et égaux le peut. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'Homme, qu'on devrait appeler plutôt les droits et devoirs de l'être humain. Cette morale est à la fois particulière (elle ne vaut que pour l'humanité), relative (à une certaine époque : la nôtre) et universalisable (elle peut valoir, en droit, pour tous les humains). À nous de la rendre, le plus que nous pouvons, universelle.

IV. Philosophie politique

La politique et l'éthique, sans se confondre, sont liées. Platon ne voyait, entre l'une et l'autre, qu'une différence d'échelle : la même justice doit régner dans l'individu et dans la Cité ; le même Bien les éclaire. C'était soumettre la politique à la morale. Chez Aristote, c'est plutôt l'inverse. Si éthique et politique visent l'une et l'autre le souverain bien (le bonheur), elles le font de façons différentes, et c'est la politique, pour Aristote, qui est la science architectonique, celle qui assigne aux autres leur

place et leur fonction. Ce débat continuera, malgré Machiavel (qui disjoint la politique de la morale), jusqu'à nous. Mais les questions principales, s'agissant de philosophie politique, sont celles de la justice et de la liberté. La justice existe-t-elle en soi, comme le voulait Platon, ou bien n'est-elle, comme le voulait Épicure, que l'utilité commune, telle qu'elle résulte, dans les groupements humains, « d'une espèce de contrat en vue de ne pas se nuire mutuellement » ? Est-elle à connaître (Platon) ou à faire (Épicure) ? Et, dans l'un ou l'autre cas, comment être assuré de la justice de la Cité, c'est-à-dire de la légitimité de la loi ? Enfin, comment concilier la justice, qui suppose un pouvoir de contrainte, avec la liberté ?

Cela pose la question des régimes politiques. On en distingue classiquement trois : la monarchie (le pouvoir d'un seul), l'aristocratie (le pouvoir de quelques-uns, en principe ou étymologiquement des meilleurs), la démocratie (le pouvoir du peuple). Chacun de ces régimes peut tendre au bien commun, et le doit. S'il ne le fait pas, il change de nature et de nom : la monarchie se dégrade en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie ou ploutocratie (le pouvoir d'un clan ou des plus riches), la démocratie en populisme, c'est-à-dire en dictature de la majorité, de l'opinion ou de la foule [10]. Ceux qui ont le pouvoir, dans ces régimes pervertis, le mettent au service de leurs intérêts particuliers ou corporatistes, et non plus, comme dans les États bien réglés, au service de l'intérêt général. Cela, humainement, ne s'explique que trop bien. Pourquoi les citoyens ou les gouvernants échapperaient-ils à l'égoïsme, aux passions, au clientélisme ? Il faut donc y résister, que ce soit par vertu ou par contrôle. Mais si la vertu suffisait, aurait-on besoin de politique ?

Montesquieu (1689-1755) attribue à chaque type de régime son principe, qui le fait agir et persévérer dans son être : la démocratie (et l'aristocratie, dans une moindre mesure) fonctionne à la vertu, la monarchie à l'honneur, le despotisme à la crainte. Toutefois, aucun de ces principes, ni donc aucun de ces régimes, ne suffit à garantir la liberté politique. Celle-ci, en effet, « ne consiste point à faire ce que l'on veut » ; elle est « le droit de faire tout ce que les lois permettent », et cette liberté, ajoute Montesquieu, « ne se trouve que dans les gouvernements modérés ». Encore faut-il se donner les moyens institutionnels d'une telle modération :

« *C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser ; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Qui le dirait ! la vertu même a besoin de limites. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir*. » [11].

Au début du xviiie siècle, on n'en trouvait guère d'exemple. L'Angleterre, explique Montesquieu, respecte seule la séparation des pouvoirs, sans laquelle aucun régime libéral ne peut exister (la démocratie elle-même, quand les trois pouvoirs sont confondus, n'est qu'une dictature populaire). Ces trois pouvoirs, que nous appelons aujourd'hui législatif, exécutif et judiciaire, se limitent et se contrôlent mutuellement. Ils doivent fonctionner « de concert » et peuvent avoir la même origine, par exemple le peuple souverain (leur « séparation », expression qu'on ne trouve d'ailleurs pas chez Montesquieu, n'est donc pas absolue). Mais ils doivent rester à la fois distincts et indépendants les uns des autres, afin d'éviter qu'aucun individu ni aucun groupe – fût--ce le peuple lui-même – ne puisse exercer de tyrannie. « Tout serait perdu si le même homme ou le même corps exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers. » Le pouvoir n'arrêterait plus le pouvoir : les abus seraient

inévitables ; c'en serait fini de la liberté.

Tocqueville (1805-1859) prolonge ce courant libéral. La raison individuelle, constate-t-il en Amérique, l'a emporté sur le principe d'autorité, l'égalité des conditions sur le principe aristocratique, l'individualisme et l'envie sur la vertu ou l'honneur. Le danger, dès lors, est moins celui d'un retour aux monarchies absolues que celui d'une « tyrannie de la majorité » : celle-ci s'exercerait par « un pouvoir immense et tutélaire », à la fois « absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux » (c'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'État providence), et serait renforcée, plutôt que limitée, par l'opinion publique, autrement dit par « la pression immense de l'esprit de tous sur l'intelligence de chacun » (comme le confirment le poids, de nos jours, des sondages d'opinion, des médias et de l'audimat). La démocratie, alors, ne serait plus qu'une « sorte de servitude, réglée, douce et paisible ». Cela vaut mieux que l'esclavage ou la barbarie. Mais est-ce encore la liberté ?

Le contraire du libéralisme politique, c'est l'étatisme ou le totalitarisme – quand bien même ils s'exerceraient, cela s'est déjà vu, avec l'assentiment de la majorité. Le suffrage universel, aussi nécessaire qu'il reste, n'est pas une garantie. Aux individus de résister, s'ils le peuvent.

Ce libéralisme est plus lucide qu'exaltant. Aussi fut--il longtemps méprisé ou critiqué, aussi bien à droite, au nom des intérêts supérieurs de Dieu, de la Nation ou de l'État, qu'à gauche, au nom du Peuple, du Prolétariat ou de la Révolution. Cela débouchera, aux extrêmes, sur les deux totalitarismes du xxe siècle, le fascisme et le communisme. La défaite de celui-là et l'échec de celui-ci rendent aujourd'hui le libéralisme politique (au contraire de ce qui se passe en économie) à peu près sans adversaires déclarés. Alain l'a emporté contre Maurras, Aron contre Sartre, Popper contre Platon, Hegel ou Marx [12]. C'est tant mieux. Mais cela ne garantit pas que le libéralisme puisse surmonter les dangers dont il se nourrit, qui sont ceux de l'individualisme, du conformisme et de l'ennui.

Surtout, cela ne suffit pas à penser la politique elle-même, dans son origine, dans son principe ou, comme pour la morale, dans son fondement. Tout État supposant que les individus renoncent à leur liberté naturelle (celle de faire ce qu'on veut, comme on veut, quand on veut), qu'est-ce qui peut justifier un tel renoncement ? C'est cette question que Rousseau (1712-1778) a posée avec une vigueur sans égale :

« *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question.* » [13].

Il la résout, comme bien d'autres avant et après lui, par la théorie du contrat social. De quoi s'agit-il ? D'une espèce de fiction ou d'expérience de pensée. On imagine une situation originelle, comme dira Rawls, dépourvue de tout État : c'est ce qu'on appelle ordinairement l'état de nature. On essaie de le penser (par exemple comme état de guerre, chez Hobbes, d'interdépendance et de peur mutuelle, chez Spinoza, ou encore de dispersion, chez Rousseau) et d'en déduire les modalités de sortie (le passage à l'état civil). Cela suppose que les individus, d'un commun accord, décident de se soumettre à une même loi : par quoi la démocratie est le premier des régimes (Hobbes), le plus naturel (Spinoza) et « suppose au moins une fois l'unanimité » (Rousseau). Qu'un peuple se donne un roi, ce n'est pas exclu. Encore faut-il que ce peuple existe : « Avant donc d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, écrit Rousseau, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un

peuple. Car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société. » De là le contrat social, qui institue le peuple en même temps que la souveraineté : par exemple parce que les individus contractants se soumettent, pour échapper à la guerre de chacun contre chacun, à un tiers qui ne contracte pas (Hobbes), ou parce qu'ils se soumettent individuellement, pour surmonter un péril ou échapper à la mort, à la communauté qu'à l'instant ils constituent collectivement (Rousseau) ou qui s'impose à eux (Spinoza). Cela suppose que chacun renonce à son droit naturel (ou le soumette, dirait Spinoza, aux lois de la Cité). C'est le passage décisif : celui de la liberté naturelle (faire ce que je veux et peux) à la liberté civile (faire ce que je veux et que la loi n'interdit pas), celle-ci étant presque toujours beaucoup plus vaste, en fait, que celle-là. Rousseau, là encore, le dit mieux que personne. Par le contrat social, « chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant », ou plutôt le devient bien davantage :

« Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale, et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif.

« *On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*. » [14].

Pour datée qu'elle soit, cette problématique du contrat social continue – en passant par Kant – jusqu'à nous. Ce n'est qu'une fiction ? Ses théoriciens, sauf exception, ne l'ignorent pas. Mais cette fiction nous éclaire, et nous guide : c'est une hypothèse régulatrice. Rawls, à la fin du xxe siècle, la prolonge en la réactualisant. Il imagine une « position originelle », purement hypothétique, dans laquelle aucun individu ne connaît la place qu'il occupe dans la société, ni ses dons naturels, qu'ils soient physiques ou intellectuels, ni même ses opinions ou ses tendances psychologiques. C'est à travers ce « voile d'ignorance » que les individus sont censés déterminer les principes d'une société juste. Or, dans cette position originelle, les individus se mettraient d'accord, explique Rawls, autour de deux principes fondamentaux et complémentaires : le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs, autrement dit un droit égal à la liberté la plus grande possible (ce qui suppose qu'elle soit compatible avec une liberté égale pour les autres) ; le second pose que des inégalités socio-économiques, par exemple de richesse ou de pouvoir, ne sont justes que si elles produisent des avantages pour chacun, en particulier pour les membres les plus défavorisés de la société, et que si elles sont attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous [15]. On y a vu une justification philosophique du courant « libéral » (la gauche américaine) ou de la social-démocratie. Mais beaucoup, même à droite, s'y reconnaîtraient. Qui ne souhaite, dans nos démocraties, à la fois la liberté et l'équité ?

C'est où la philosophie rejoint la politique. Tout État, par définition, est contraignant. Mais il ne vaut qu'à la condition de ne limiter la liberté des individus que pour la préserver ou l'accroître. L'État, s'il est démocratique et s'il fonctionne bien, n'est pas l'ennemi de la liberté ; il est sa condition et son rempart. Spinoza, l'un des premiers, a su le dire comme il fallait :

« *La fin dernière de l'État n'est pas la domination ; ce n'est pas pour tenir l'homme par la crainte et faire qu'il appartienne à un autre que l'État est institué ; au contraire c'est pour libérer l'individu de la crainte, pour qu'il vive autant que possible en sécurité, c'est-à-dire conserve, aussi bien qu'il se pourra, son droit naturel d'exister et d'agir. [...] La fin de l'État est donc en réalité la liberté.* » [16].

Il faut entendre le mot « fin » aux deux sens du terme : comme but et comme limite. Seuls les États totalitaires prétendent régner sur tout. Une démocratie n'est libérale qu'à la condition de reconnaître ses propres limites, qui sont celles de la liberté de l'esprit (on ne vote pas sur le vrai et le faux), de la conscience (on ne vote pas sur le bien et le mal) et des Droits de l'homme. « La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative, écrivait Benjamin Constant (1767-1830) ; il est des objets sur lesquels le législateur n'a pas le droit de faire une loi. » Lesquels ? C'est au peuple d'en décider, par la Constitution qu'il se donne – et aux individus de résister, si l'État prétend empiéter sur ce qu'ils jugent être leurs droits inaliénables. Cette double limitation de la souveraineté est essentielle à la démocratie : la souveraineté du peuple n'est qu'un moyen ; la justice et la liberté des individus sont les buts. Reste à rendre liberté et justice compatibles, à les articuler l'une à l'autre, à les hiérarchiser, quand il le faut, enfin à s'approcher, autant que faire se peut, des deux. Comment ? C'est aux partis de répondre, et au suffrage universel de trancher. Mais rien ne garantit que la majorité, quelle qu'elle soit, ait raison, ni que la voie la plus juste, en théorie, soit toujours, en pratique, la plus efficace. Par quoi l'esprit reste libre, même devant le peuple souverain.

V. Philosophie de l'art

Les philosophes ont souvent entretenu, avec l'art, un rapport difficile. C'est qu'ils ne voyaient dans l'œuvre d'art que l'imitation, nécessairement imparfaite, d'une apparence elle--même trompeuse (c'est un reproche qu'on trouve surtout chez les Anciens, spécialement chez Platon), ou l'expression, presque toujours mensongère, d'une subjectivité illusoire et bornée (ce qui explique que les philosophes classiques s'en occupent peu : ils s'intéressent davantage aux sciences ou à la sagesse). D'une imitation de la nature ou des passions humaines, comment pourrait-on attendre autre chose que des plaisirs superficiels ou suspects ? Aussi Platon chasse-t-il le poète de la Cité idéale, comme Épicure s'en désintéresse (heureusement qu'il y aura Lucrèce pour lui donner tort !), comme les Modernes rangeront les arts du côté des divertissements agréables (Spinoza) ou vains (Pascal). « Quelle vanité que la peinture, écrit par exemple ce dernier, qui attire l'admiration par la ressemblance de choses dont on n'admire point les originaux ! » C'était passer à côté de l'essentiel, qui est moins l'imitation (mimêsis) que la création (poiêsis), moins l'original que l'originalité, moins la ressemblance (qui ne joue presque aucun rôle en musique ou en architecture) que le plaisir et l'émotion.

Qu'est-ce que le beau ? Une émanation du Bien (Platon, Plotin) ? Son symbole (Kant) ? La trace de Dieu (saint Augustin, Simone Weil) ? Une harmonie (Leibniz, Diderot) ? Un plaisir du corps (Épicure) ? Des sens (Hume) ? De l'âme (Montesquieu) ? La manifestation sensible du vrai (Boileau et les Classiques : « Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable ») ? L'unité de l'idée et de l'apparence individuelle (Hegel) ? L'expression du vouloir-vivre (Schopenhauer) ou de la volonté de puissance (Nietzsche) ? La mise en œuvre de la vérité de l'étant (Heidegger) ? Ces réponses ne sont pas toutes incompatibles. Considérons, pour faire bref, celle de Kant. Est beau, explique-t-il, ce

qui est l'objet d'une satisfaction à la fois nécessaire et désintéressée, qui manifeste une finalité sans la représentation d'une fin, et qui plaît universellement et sans concept. Aussi peut-on discuter du goût (prétendre à l'assentiment nécessaire d'autrui), mais non en disputer (décider par des preuves). L'universalité du beau, toujours discutable en effet, est celle des facultés humaines, dans leur libre jeu, non celle d'une objectivité extérieure ou transcendante. Il y a du beau dans la nature, mais ce beau n'est tel que pour l'humanité. Quant à la beauté des œuvres d'art, elle touche aussi à la nature, par le génie, non parce que celui-ci imiterait la nature, comme le voulaient les Anciens et les Classiques, mais parce qu'il se donne à imiter :

« Le génie est un don naturel : il est la disposition innée de l'esprit, par laquelle la nature donne ses règles à l'art. […] On voit par là que le génie :

« 1/ est un talent, qui consiste à produire ce dont on ne saurait donner aucune règle déterminée ; il ne s'agit pas d'une aptitude à ce qui peut être appris d'après une règle quelconque ; il s'ensuit que l'originalité doit être sa première propriété ;

« 2/ que l'absurde aussi pouvant être original, ses produits doivent en même temps être des modèles, c'est-à-dire exemplaires, et par conséquent que, sans avoir été eux-mêmes engendrés par l'imitation, ils doivent toutefois servir aux autres de mesure ou de règle du jugement. » [17].

Cette théorie du génie pourra sembler exagérément romantique : elle fait la part trop belle à la nature, et trop restreinte aux études, au travail, au métier. Mais elle dit quelque chose d'important, qui est que l'art, dans ses plus grandes réussites, ne saurait naître de l'imitation (seuls les apprentis copient) mais se donne au contraire à imiter (« c'est dans les musées qu'on apprend à peindre », dira Malraux), s'offrant ainsi comme modèle et comme norme. Un chef-d'œuvre doit donc être à la fois original (non issu de l'imitation) et exemplaire (méritant d'être imité ou médité). D'où son importance historique et normative : l'exception, en art, est la règle. C'est ce qui permet à chacun de prétendre au génie, surtout quand l'art a renoncé à plaire (il est plus facile d'être original, du moins dans un premier temps, quand on s'autorise n'importe quoi), et qui rend les vrais génies d'autant plus nécessaires : parce qu'eux seuls savent élever leur singularité à l'universel, donner à jouir autant qu'à admirer, enfin transmuer leur travail en émotion, pour les autres, et leur originalité en évidence. D'autres préféreront signer leurs graffitis. Au public, dans tous les cas, de juger. On a les artistes que l'on mérite.

Hegel a bien vu, lui aussi, que l'imitation n'était pas essentielle à l'art. Ce ne serait là, écrit-il, qu'« un jeu présomptueux, dont les résultats restent toujours inférieurs à ce que nous offre la nature ». Les paysagistes le savent bien. Les peintres abstraits, s'ils sont lucides, ne l'ignorent pas. La vraie fonction de l'art, c'est plutôt de « renseigner l'homme sur l'humain », en rendant accessible aux sens « la vérité que l'homme abrite dans son esprit, ce qui remue sa poitrine ou agite son âme ». Ce que nous recherchons dans l'art, c'est donc bien une vérité, mais point celle, anecdotique, d'une imitation ou d'un récit : c'est la vérité de l'esprit humain, dans son rapport au monde, à l'absolu et à soi. C'est pourquoi il y a une histoire de l'art (puisque l'esprit est histoire). Hegel, dans son Esthétique, en déroule la fresque grandiose (et, bien sûr, ternaire : d'abord l'art symbolique, qui s'impose dans l'architecture et chez les Égyptiens ; puis l'art classique, qui triomphe dans la sculpture et chez les Grecs ; enfin, l'art romantique, qui culmine dans la peinture et chez les chrétiens, chacun de ces trois stades exprimant, de façon de plus en plus intérieure, l'unité de la signification et de la forme). Mais

il en montre aussi la limite :

« *Dans la hiérarchie des moyens servant à exprimer l'absolu, la religion et la culture issue de la raison occupent le degré le plus élevé, bien supérieur à l'art. L'œuvre d'art est donc incapable de satisfaire notre ultime besoin d'absolu. On ne la vénère plus. […] Nous respectons l'art, nous l'admirons ; mais nous ne voyons plus en lui quelque chose qui ne saurait être dépassé, la manifestation intime de l'absolu, nous le soumettons à l'analyse de notre pensée. […] Les conditions générales du temps présent ne sont guère favorables à l'art. […] Quant à sa suprême destination, l'art reste pour nous une chose du passé. Il a perdu tout ce qu'il avait d'authentiquement vrai et vivant*. » [18]

Il m'arrive, dans nos musées, de donner raison à Hegel. Mais je n'aime rien tant que les artistes qui lui donnent tort.

VI. Philosophie et sciences humaines (« Qu'est-ce que l'homme ? »)

L'homme, quoi qu'en aient dit certains, n'est pas une invention récente. La question « Qu'est-ce que l'homme ? » traverse toute la philosophie antique, depuis le « Connais-toi toi-même » socratique jusqu'à ce qu'il faut bien appeler l'humanisme stoïcien (Sénèque : « L'homme est une chose sacrée pour l'homme ») ou cicéronien (« Un être humain, du seul fait qu'il l'est, ne doit pas être regardé comme un étranger par un autre être humain »), sans oublier le fameux « l'homme est la mesure de toutes choses » de Protagoras ni la belle interrogation de Platon, dans le Théétète : « Qu'est-ce que cela peut bien être, un homme ? Et qu'est-ce qu'une telle nature doit faire ou supporter, qui la distingue des autres êtres ? Voilà ce que cherche le philosophe, voilà ce qu'il se donne tant de mal à explorer soigneusement. » Les Temps modernes (par exemple chez Montaigne, Pascal, Hume ou Kant) en ont fait l'un des objets essentiels – voire l'objet principal – de la philosophie. L'événement récent, dans ce domaine, ce serait plutôt l'émergence, aux xixe et xxe siècles, d'une nouvelle façon de traiter de l'homme – non plus par la philosophie, mais par les sciences humaines. Cela ne s'est pas fait en un jour. L'histoire, comme étude des événements passés, est aussi ancienne, ou peu s'en faut, que la philosophie (Hérodote est le contemporain d'Empédocle, Thucydide celui de Socrate). Ibn Khaldun, Machiavel, Vico, Montesquieu ou Tocqueville sont les précurseurs, à bien des égards, de nos sociologues ou politologues ; et Pascal, Nietzsche ou Schopenhauer n'ont pas attendu la naissance de la psychologie pour nous en apprendre beaucoup sur notre fonctionnement intérieur. La différence n'en est pas moins considérable entre l'approche philosophique et l'approche scientifique. Lorsque Hume écrit, dans son Traité de la nature humaine, qu'il n'y a pas de question importante, en philosophie, « dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme, et qu'il n'y en a aucune qui puisse se résoudre avec quelque certitude, tant que nous ne connaissons pas cette science », il a le sentiment d'amorcer une révolution philosophique, pas celui de sortir de la philosophie pour inventer une nouvelle science. Chez Marx, Saussure, Ribot, Durkheim, Freud ou Mauss, c'est l'inverse : leur volonté de scientificité est indissociable d'un certain renoncement, au moins partiel, à la philosophie. Cela continue jusqu'à nous. « Comme toutes les sciences, écrit par exemple Pierre Bourdieu, la sociologie s'est constituée contre l'ambition totale qui est celle de la philosophie » ; s'il lui arrive de « voler à la philosophie certains de ses problèmes » [19], c'est pour les traiter tout autrement. C'est

ce qu'Althusser, reprenant une expression de Bachelard, appelait la « coupure épistémologique ». La sociologie ne se constitue qu'en rompant avec la philosophie sociale ; la linguistique, qu'en rompant avec la philosophie du langage ; la psychologie ou la psychanalyse, qu'en rompant avec le cogito et la philosophie du sujet. La philosophie a plus à y gagner qu'à y perdre. Son champ, loin de se restreindre d'autant, comme le croient les positivistes, s'étend ou s'approfondit. Les sciences humaines ne vouent pas la philosophie au silence, bien au contraire ! Elles lui offrent de nouvelles connaissances, de nouveaux matériaux, de nouveaux problèmes. On n'en a jamais trop. « La philosophie n'est pas un savoir de plus, disais-je dans mon introduction, c'est une réflexion sur les savoirs disponibles. » Plus nous en apprenons sur l'homme, plus il y a matière à philosopher.

Ce qui est mis en cause par les progrès des sciences humaines, ce n'est pas la philosophie, c'est l'homme, qu'il soit considéré comme sujet ou comme essence. Marx, dès sa sixième Thèse sur Feuerbach, avait dit l'essentiel : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » C'est expliquer l'homme par autre chose que lui-même, c'est-à-dire l'expliquer. Cela change notre rapport à nous-mêmes, dans un sens que Freud jugeait peu gratifiant : de même que Copernic nous a chassés du centre de l'univers (c'est l'humiliation cosmologique), que Darwin nous a réintégrés dans le monde animal (c'est l'humiliation biologique), la psychanalyse nous apprend, écrit Freud, que « le moi n'est pas maître dans sa propre maison » (c'est l'humiliation psychologique [20]). C'est mettre l'homme à sa place, qui est celle non d'un principe mais d'un effet, non d'une essence mais d'une histoire.

Il n'y a pas que les sciences humaines. L'humanité fait partie de la nature. La biologie (spécialement la neurobiologie) a beaucoup progressé depuis Darwin, et nous en apprend au moins autant, sur ce que nous sommes, que la sociologie ou la linguistique. C'est ce que Claude Lévi-Strauss a fortement exprimé. Tout en se réclamant de Rousseau, dans lequel il voit un précurseur des sciences de l'homme, tout en soulignant, c'est la moindre des choses, ce qu'il y a d'irremplaçable dans l'approche ethnologique, il montre aussi qu'on ne peut s'arrêter là :

« *Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants. [...] Rousseau l'avait pressenti avec sa clairvoyance habituelle : "Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter la vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés." Pourtant ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres, que Rousseau n'aurait pas aussi volontiers admises et qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques.* » [21].

En tant qu'il est matérialiste ou naturaliste, ce programme excède les sciences humaines. C'est où l'on retrouve la philosophie. Certains essaieront, avec Husserl ou Sartre, de sauver la « transcendance » de l'être humain, c'est-à-dire au fond sa liberté métaphysique ou absolue (le libre arbitre). D'autres préféreront, avec Althusser ou Bourdieu, s'appuyer sur les sciences humaines, et sur les nécessités qu'elles dévoilent, pour engager un processus de libération, aussi bien

intellectuelle qu'éthique ou politique. « La sociologie libère, disait Bourdieu, en libérant de l'illusion de la liberté. » [22]. On pourrait en dire autant de la psychanalyse. C'est renouer avec l'esprit de Spinoza : l'homme n'est pas « un empire dans un empire » (il fait partie de la nature, il fait partie de la société), et se trompe en tant qu'il se croit libre. Pourquoi la volonté, en lui, échapperait-elle au principe de causalité ? Le libre arbitre n'est qu'une illusion, qui nous enferme. Seule la connaissance de la nécessité est libératrice : c'est en comprenant qu'on n'est pas libre qu'on a une chance de le devenir au moins en partie.

On comprend qu'on ait pu parler, à propos des sciences humaines, d'antihumanisme théorique. Ce n'est pas qu'elles soient contre l'homme (en tant que sciences, elles ne sont ni pour ni contre), ni même contre l'humanisme. C'est qu'elles travaillent d'un tout autre point de vue. Il ne s'agit pas de « croire en l'homme » mais de le connaître ; et l'on ne peut le connaître scientifiquement qu'à la condition de cesser d'y croire (comme à une essence éternelle, un principe ou un sujet absolument libre). Les sciences humaines ne sont pas plus humanistes, en ce sens, que les sciences de la Terre ne sont géocentriques ou que la biologie n'est vitaliste. Au contraire : de même que c'est en cessant de faire de la vie un absolu qu'on a pu envisager de la connaître scientifiquement, c'est en cessant de faire de « l'Homme » un absolu qu'on peut commencer à connaître les humains autrement que par introspection ou projection. Cela ne suffira pas pour les respecter, encore moins pour les aimer. C'est où l'on retrouve un autre humanisme, bien plus ancien que les sciences humaines et qu'elles laissent inentamé : un humanisme non plus théorique mais pratique, non plus spéculatif mais moral. Il s'agit de « faire bien l'homme », comme disait Montaigne. Aucune science n'y suffit, ni n'en dispense. Ne comptons pas sur les sciences humaines pour être humanistes à notre place.

Qu'est-ce que l'homme ? « Nous savons tous, répond Edgar Morin, que nous sommes des animaux de la classe des mammifères, de l'ordre des primates, de la famille des hominiens, du genre Homo, de l'espèce sapiens. » Quelle est notre différence spécifique ? La politique (Aristote) ? La raison (les stoïciens) ? Le rire (Rabelais) ? La liberté (Rousseau) ? Le travail (Marx) ? Cela ne vaut, et encore que pour l'espèce, point pour l'individu. Biologiquement, un être humain est un être né d'un homme et d'une femme – quand bien même telle ou telle pathologie le priverait de raison ou de liberté, l'empêcherait de travailler, de faire de la politique ou de rire. Philosophiquement, un être humain est un être qui a à le devenir, autant qu'il le peut. Il y a du pain sur la planche. Homo sapiens est une espèce animale ; l'humanité, une création culturelle. Qu'est-ce que l'homme ?

« *C'est un être d'une affectivité intense et instable, qui sourit, rit, pleure, un être anxieux et angoissé, un être jouisseur, ivre, extatique, violent, aimant, un être envahi par l'imaginaire, un être qui sait la mort et ne peut y croire, un être qui sécrète le mythe et la magie, un être possédé par les esprits et les dieux, un être qui se nourrit d'illusions et de chimères, un être subjectif dont les rapports avec le monde objectif sont toujours incertains, un être soumis à l'erreur, à l'errance, un être ubrique qui produit du désordre. Et comme nous appelons folie la conjonction de l'illusion, de la démesure, de l'instabilité, de l'incertitude entre réel et imaginaire, de la confusion entre subjectif et objectif, de l'erreur, du désordre, nous sommes contraints de voir qu'Homo sapiens est Homo demens*. » [23].

On dira que la vraie folie reste pourtant l'exception. Sans doute. Mais la vraie sagesse aussi. Elle n'est jamais donnée, toujours à conquérir. C'est un autre sujet, sur lequel il est temps de conclure.

Conclusion - Philosophie et sagesse

Pourquoi philosopher ? Le mot semble répondre de lui-même : pour la sagesse *(sophia)* dont la philosophie est l'amour (*philein,* « aimer ») ou la quête. Mais rien ne prouve que l'étymologie ait raison. Pourquoi un mot dirait-il vrai ?

J'accorde davantage de poids à la tradition, quand elle est philosophique. En l'occurrence, elle est impressionnante. Que la sagesse soit le but de la philosophie, c'est ce que la plupart des philosophes, durant vingt-six siècles (à la seule exception, et encore, de quelques décennies du xxe), n'ont cessé de répéter, depuis les Présocratiques jusqu'à Alain ou Éric Weil – en passant, mais on ne peut les citer tous, par Platon ou Aristote, Descartes ou Spinoza, Voltaire ou Kant, Schopenhauer ou Nietzsche [1]. Certains ont prétendu, dans la dernière période, que cela n'était plus vrai. Mais s'ils transforment à ce point la chose, pourquoi gardent-ils le mot ?

L'inventeur du terme serait Pythagore, qui se disait *philosophos,* par modestie, pour ne pas prétendre au titre de *sophos,* c'est-à-dire de savant ou de sage. Ces deux derniers mots, en français, seront longtemps interchangeables. La sagesse n'est-elle pas un savoir ? C'est ce qu'on lit encore chez Descartes : « Ce mot *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. » [2]. Mais toute science est impersonnelle, ce que la sagesse n'est jamais. Mais toute sagesse est incarnée, ce dont les sciences n'ont que faire. Montaigne, Kant ou Husserl sont ici plus éclairants qu'Aristote ou Descartes. On se souvient de la formule du premier : « Quand bien nous pourrions êtres savants du savoir d'autrui, au moins sages ne pouvons-nous être que de notre propre sagesse. » Husserl en serait d'accord : « La philosophie – la sagesse – est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se constituer en tant que *sienne,* être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. » [3]. La philosophie est un travail, mais que personne ne peut faire à notre place – et que personne, même pour son propre compte, ne peut achever. Kant y insiste tout particulièrement. La philosophie est « la doctrine et l'exercice de la sagesse (non simple science) », écrit-il. Comment quelqu'un pourrait-il *s'exercer* à notre place ? Comment pourrions-nous n'avoir plus besoin de le faire ? C'est pourquoi il faut philosopher : « L'homme n'est pas en possession de la sagesse. Il ne fait qu'y tendre et peut avoir seulement de l'amour pour elle, ce qui est déjà assez méritoire. […] La philosophie est pour l'homme *effort vers la sagesse,* qui est toujours inaccompli. » [4]. La sagesse est le but ; la philosophie, le chemin. Mais la sagesse est déjà, au moins pour une part, dans le chemin qui y mène. Si nous étions des sages, nous n'aurions plus besoin de philosopher. Mais si nous étions tout à fait fous ou tout à fait ignorants, nous ne le pourrions pas.

Il y a sagesse et sagesse. Les Anciens distinguaient une sagesse pratique *(phronèsis, prudentia),* qui est moins le but de la philosophie que sa condition, et une sagesse *théorétique,* comme dit Aristote, c'est-à-dire contemplative, intellectuelle ou spirituelle *(sophia, sapientia),* que les philosophes

poursuivent et qu'il leur arrive, parfois, d'expérimenter à peu près. On évitera de trop les opposer l'une à l'autre (la vraie sagesse serait la conjonction des deux), mais aussi de les confondre absolument. Pas besoin de faire de la philosophie pour être prudent ou avisé, ni même (si l'on est un peu chanceux et doué pour la vie) pour être serein ou heureux. La sagesse, réciproquement, même supposée atteinte, ne suffit pas aux nécessités de la vie quotidienne. C'est ce que rappelle l'anecdote bien connue de Thalès, contemplant le ciel… et tombant dans un puits. La philosophie n'est ni une panacée ni une garantie. Il y eut de grands philosophes malheureux ou fous (Nietzsche fut successivement l'un et l'autre), il y en eut même un, et non des moindres, pour adhérer au parti nazi. Ce n'est pas une raison pour ne pas philosopher, mais c'en est une pour cesser de croire à la philosophie comme à je ne sais quelle assurance tous risques contre les aléas de l'existence ou les faiblesses de l'humanité. « Se moquer de la philosophie, disait Pascal, c'est vraiment philosopher. » Cela est plus philosophique, et plus sage, que le sérieux grandiloquent d'un Heidegger.

La philosophie est une activité, un effort, une quête, dont la sagesse, pour presque tous, est le but. C'est dire assez que la philosophie *n'est pas* la sagesse, mais tout au plus – et dans le meilleur des cas – un chemin de pensée, qui la cherche ou s'en approche. La philosophie est un travail ; la sagesse serait plutôt un repos. La philosophie est un certain type de discours ; la sagesse, une certaine qualité de silence. La philosophie est une façon de penser ; la sagesse, une façon de vivre. Comment la caractériser ? Par la tranquillité d'âme *(ataraxia),* la liberté intérieure *(autarkeia)* et le sentiment d'une unité, mais joyeuse, avec la vérité ou le réel (l'*amor fati* de Nietzsche ou des stoïciens, l'*amor intellectualis* de Dieu ou de la Nature chez Spinoza, la « conscience cosmique » selon Pierre Hado [5]). Les Occidentaux, sur ce chemin, ont trop souvent oublié le corps, l'exercice *(askèsis),* dont les Orientaux – grâce notamment au yoga et aux arts martiaux – font parfois la voie principale. Mais tous s'accordent sur le but, qui est de paix, de simplicité, de liberté, de vérité, d'unité, de sérénité, de joie… Un sage ? Ce serait un homme parfaitement heureux, lucide et libre. Cela nous laisse une importante marge de progression.

Pythagore avait raison : les philosophes ne sont pas des sages. Platon avait raison : ni les sages ne philosophent (ils n'en ont pas besoin) ni les ignorants (ils ne le peuvent). Qui donc peut et doit philosopher ? Ceux-là seuls – nous tous – qui sont entre les deux [6].

« Le mal le plus contraire à la sagesse, écrivait Alain, c'est exactement la sottise. » Cela dit peut-être l'essentiel. Il s'agit de penser (philosophie) et de vivre (sagesse) le plus intelligemment possible, c'est-à-dire conformément à la raison – *homologoumenôs*, disaient les Grecs – en soi et en tout. Le bonheur est au bout, peut-être. Mais c'est la vérité qui est le chemin.

Notes

Introduction :

[1] Voir par exemple Métaphysique, A, 1 et2.

[2] Descartes, Principes de la philosophie, Lettre-préface.

[3] Platon, Apologie de Socrate, 21b–23c.

[4] Comme dira Montaigne: Essais, III, 13, p.1076 de l'éd. Villey-Saulnier (Puf).

[5] Cité par Sextus Empiricus, Adv. Math., XI, 169, 219Us. (Épicure, Lettres et Maximes, Marce Conche (éd.), Paris, Puf, 1987, p.41).

[6] H.Politis, «Pour un matérialisme carnavalesque», Critique, no358, mars1977, p.227.

[7] Poétique, 9, 1451a 36– b10.

[8] Essais, II, 12, p.537. Voir aussi ibid., p.556, et III, 9, p.995.

[9] Ibid., III, 9, p.994 (où Montaigne fait référence à Platon).

[10] Voir par exemple le Cours de philosophie positive, Première leçon, Paris, Hermann, 1975, p.30-32.

[11] G. Deleuze et F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Éd. de Minuit, 1991. À leu question-titre, les auteurs répondent que la philosophie est l'activité ou la discipline qui «crée des concepts». Cela ne vaut comme définition qu'une fois admis que les sciences n'en créent pas (elles ne créeraient que fonctions, «fonctifs» ou propositions: voir le chap.V), ce qui suppose qu'on donne au mot «concept» un sens très particulier, dont la détermination précise et afortiori la discussion dépasseraient de très loin les dimensions d'un «Que sais-je?». Pour une autre approche du rapport philosophie-sciences, qui me paraît plus éclairante, voir L.Althusser, Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, 1974.

[12] De l'art de persuader, p.358 de l'éd. Lafuma, Paris, Le Seuil, «L'Intégrale», 1963. La versio augustinienne du cogito se trouve dans le De Libero arbitrio, II, 3. Voir aussi le De Trinitate, XV, 12, La Cité de Dieu, XI, 26, et les Soliloques, II,1.

[13] Pensées, fr.696-22 de l'éd. Lafuma (le second chiffre est celui de l'éd. Brunschvicg).

[14] Pour Marx, VI, 1, Paris, Maspero, 1965, p.167-168.

[15] Voir K.Popper, Logique de la découverte scientifique, 1934, trad. franç., Paris, Payot, 1973. Sur le statut de la philosophie, voir aussi les Conjectures et Réfutations, trad. franç., Paris, Payot, 1985, chap.2 et8.

[16] L'expression se trouve chez Lagneau (Célèbres leçons et fragments, Paris, Puf, 1964, p.358), qui l'emprunte sans doute à Pascal (Pensées, fr.691-432: «Le pyrrhonisme est le vrai»).

[17] Pensées, fr.374-33. «Pyrrhonisme», chez Pascal, est un synonyme de «scepticisme» (par référence à Pyrrhon, philosophe sceptique de l'Antiquité).

[18] Éthique, I, scolie de la prop.8.

[19] Sur la question du questionnement en philosophie, voir Michel Meyer, Questionnement et Historicité, Paris, Puf, 2000. Voir aussi, du même auteur, Pour une histoire de l'ontologie, Paris, Puf, 1999, p.156-161.

Chapitre I :

[1] Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, I, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p 22, . Voir aussi les p. 30-31, et 81-82

[2] G. Bachelard, L'Activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, Puf, 1951, chap. i. Le mot « récurrente » est à prendre ici au sens étymologique (latin recurrens, « qui court vers l'arrière »)

[3] Ibid., p. 24.

[4] Voir par exemple Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction, p. 109-132, . Martial Gueroult, a bien vu que cela revenait à abolir ce qu'il y a de proprement historique dans l'histoire de la philosophie (Philosophie de l'histoire de la philosophie, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, chap. ii, § 59 ; voir surtout les p. 256-268)

[5] F. Dagognet, Les Grands Philosophes et leur philosophie. Une histoire mouvementée et belliqueuse, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Seuil, 2002

[6] Critique de la raison pure, Préface de la deuxième édition.

[7] Toutes ces expressions sont de Bachelard, à propos de l'histoire des sciences (op. cit., p. 24).

[8] M. Gueroult, op. cit., chap. i, p. 56-57.

[9] Voir P. Lévêque, L'Aventure grecque, 1964 ; rééd. Le Livre de Poche, p. 181, et 195)

[10] Eusèbe, Prép. évang., XIX, 18, 1-4, dans la traduction (que je modifie légèrement) de M Conche, Pyrrhon ou l'apparence, Paris, Puf, 1994, p. 60-61

[11] Voir le livre depuis longtemps classique d’ Alexandre Koyré, Du monde clos à l’univers infini, 1957, trad. franç., Paris, Puf, 1962, Paris, Gallimard, 1973

[12] Ces deux expressions sont de M. Gueroult, , dans son monumental Spinoza, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 9

[13] Le Pèlerin, 1er septembre 1929, p. 13, (cité en exergue par L. Ferry, A. Renaut, La Pensée 68 Paris, Gallimard, 1985, p. 9)

[14] B. Bourgeois, La Philosophie allemande classique, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1995, p. 19, e 53, (voir aussi les p. 9, 24, 30, 72, 79, et 122-124,). Émile Bréhier, , dans son Histoire de la philosophie allemande, (Paris, Vrin, 1933, p. 181), notait déjà que « le moi, comme l’ont conçu Kant ou Fichte, n’est pas un individu, mais une activité universelle immanente aux choses »

Chapitre II :

[1] Kant, Logique, Introduction, III (trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, p. 25,). Voir aussi Critique de la raison pure, Théorie transcendantale de la méthode, II, 2

[2] Sophiste, 245 e – 249 d ; voir aussi et surtout Les Lois, X, 888 d – 892 c.

[3] F. Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, II (trad. G. Badia Paris, Éditions Sociales, 1966)

[4] M. Conche, Montaigne et la conscience heureuse, Paris, Seghers, 1964 ; rééd. Puf, 2003, p. 61

[5] Montaigne, Essais, II, 12 (« Apologie de Raymond Sebond »,), p. 600-601, de l’éd. Villey-Saulnier, aux Puf

[6] Généalogie de la morale, I, 17.

[7] Voir par exemple G. Deleuze, Spinoza, Philosophie pratique, Paris, Éd. de Minuit, 1981, chap. 2 « Sur la différence de l’éthique avec une morale » ; et M. Conche, Le Fondement de la morale, Paris Puf, 1993, Avant-propos de la seconde édition et chap. 10. Voir aussi mon article « Morale ou éthique ? », Valeur et Vérité, Paris, Puf, 1994, p. 183-205

[8] Traité de la nature humaine, III, 1, 1.

[9] Spinoza, Traité théologico-politique, IV. Rappelons que Spinoza n’était pas chrétien : Jésus, pour lui, n’est ni Dieu ni fils de Dieu ; ce n’est qu’un homme, mais qu’il reconnaît comme son maître (voir à ce propos l’étude magistrale d’ Alexandre Matheron, Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Paris, Aubier-Montaigne, 1971)

[10] Je m’inspire ici, sans toujours me tenir à son vocabulaire, des pages fameuses d’Aristote, dans

sa Politique, spécialement aux livres III et IV. Mais ce sont des distinctions qu'on trouve, sous des formes différentes, dans la plupart des théories politiques. Quant à l'anarchie (l'absence de pouvoir d'État), c'est moins un régime politique que la négation de tous. Le mot, lorsqu'il est pris positivement, désigne une doctrine (aussi parle-t-on plus volontiers d'anarchisme) ou une utopie, plutôt qu'un type historiquement avéré d'organisation sociale.

[11] L'Esprit des lois, XI, 4.

[12] Ce sont en effet les adversaires que se donne K. Popper, dans son grand livre de philosophie politique : La Société ouverte et ses ennemis, 1962 ; trad. franç., Paris, Le Seuil, 1979

[13] Contrat social, I, 1.

[14] Ibid., I, 8.

[15] J. Rawls, Théorie de la justice, 1971 ; trad. franç., 1987, (voir spécialement les sections I, 3 et II, 11). C'est le livre de philosophie politique le plus commenté du xxe siècle

[16] Traité théologique-politique, chap. xx, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, p. 329

[17] Critique de la faculté de juger, § 46.

[18] Esthétique, Introduction, I, 1 (trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, « Champs », 1979, p. 33-34)

[19] P. Bourdieu, Questions de sociologie, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 49-50

[20] Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », Essais de psychanalyse appliquée, trad. franç., Paris, Gallimard, « Idées », 1980, p. 141-147

[21] C. Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, IX,Paris, Plon, 1962, p. 326-327, . Sur Rousseau, voir aussi Anthropologie structurale, II, chap. 1 (« Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme »),Paris, Plon, 1973, p. 45-56

[22] P. Bourdieu, Choses dites, Paris, Éd. de Minuit, 1987, p. 25-26

[23] E. Morin, Le Paradigme perdu. La Nature humaine, Paris, Le Seuil, 1973 ; rééd. « Points-Essai », 1979, p. 123-124

Conclusion :

[1] Il faudrait ajouter Russell et Wittgenstein, qui n'utilisent guère le mot de « sagesse », mais ont clairement indiqué que le but de la philosophie était une certaine « libération » et un certain « apaisement » de l'esprit, débouchant même, chez Russell, sur une « union avec l'univers ». Voir par

exemple le dernier chapitre des Problèmes de philosophie de Russell (« La valeur de la philosophie »), et les remarques de G.-G. Granger sur ce qu'il appelle la « sagesse » de Wittgenstein, Wittgenstein, Paris, Seghers, 1969, p. 5-8, et 85-90, . Voir aussi les remarques de P. Hadot, Wittgenstein, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Albin Michel, 2002, p. 377-378, et 384-385 ; La Philosophie comme manière de vivre, Paris, Albin Michel, 2001, p. 209-213

[2] Principes de la philosophie, Lettre-préface.

[3] Husserl, Méditations cartésiennes, Introduction, 1.

[4] Kant, Opus postumum, trad. F. Marty, Paris, Puf, 1986, p. 245-246, et 262

[5] P. Hadot, op. cit., p. 291 et 309.

[6] Le Banquet, 204 a-b.